LOS POBRES DE LA TIERRA

roy h. may




LIBRARY OF PRINCETON
MAR 15 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

LOS POBRES
DE LA TIERRA

LOS POBRES DE LA TIERRA

roy h. may

HACIA UNA PASTORAL DE LA TIERRA



Esta publicación es una coedición de la Red Latinoamericana de la Comisión Para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo (CIPD) del CMI y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).



colección ecología-teología

Corrección, diagramación y portada: Jorge David Aruj.
Ilustración de portada: Carlos Aguilar.

261. 8
M467p
May, Roy H.
Los Pobres de la tierra: hacia una pastoral de la tierra/ Roy H. May.
San José: DEI, 1986.
XVI, 136 p.; 21 cm. — (Colección ecología-teología)

ISBN 9977-904-25-1

1. Iglesia y problemas sociales. 2. Tenencia de la tierra.
I. Título. II. Serie.

ISBN 9977-904-25-1

PEDIDOS A PERSONAS E INSTITUCIONES A:

Editorial DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA

Pródiga tierra maternal,
Que frutos brindas sin cesar:

!Alabadle! ¡Aleluya!

Rica cosecha, bella flor,
Magnificad al Creador:

¡Alabadle! ¡Alabadle!
¡Aleluya! ¡Aleluya! ¡Aleluya!

Francisco de Asís

CONTENIDO

PRESENTACION

La Red Latinoamericana de la Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo, del Consejo Mundial de Iglesias, ha experimentado durante los últimos tres años (1984-1986) la realización de estudios conjuntos, por diversos grupos ecuménicos de distintos países, sobre temas considerados esenciales en la actual coyuntura socio-política y eclesial del Continente.

Entre esos temas fundamentales está, sin duda, la cuestión de la tierra. En las luchas populares que se dan hoy en América Latina, la problemática de la tierra se manifiesta como una causa predominante, y su comprensión, alcance y profundidad han sido un desafío a las Iglesias, gobiernos, científicos sociales, políticos y organizaciones populares.

No siempre han tenido las Iglesias posibilidades de reflexionar críticamente sobre sus propias prácticas y posturas asumidas en ese sector de la sociedad. En efecto, en sus pronunciamientos, asumen muchas veces posiciones de denuncia de las distorsiones e injusticias que producen los regímenes actuales en la distribución de la tierra. Han condenado la propiedad capitalista y antisocial que excluye a gran parte de los campesinos del acceso a una suficiente parcela de tierra para trabajarla y vivir dignamente. En consecuencia, muchas Iglesias se han puesto del lado de grupos, movimientos e instituciones que postulan la necesidad de una reforma agraria, amplia y profunda, en América Latina. La acción

de las Iglesias ha sido calcada también en una interpretación que se le da a ciertos textos bíblicos y estriba en una reflexión teológica, fruto de la práctica pastoral de las mismas, inspirada en el evangelio y comprometida con la causa de los campesinos pobres y oprimidos.

La publicación del libro Los Pobres de la Tierra *—"Hacia una pastoral de la tierra" del Rev. Roy H. May, será, a no dudarlo, una gran contribución a esa marcha de las Iglesias, pues ofrece excelentes elementos de reflexión crítica de la propia historia eclesial, adopta una perspectiva ecuménica en el trato de la cuestión, presenta hechos concretos de esa lucha por la tierra y subsidia bíblica y teológicamente la práctica de una verdadera pastoral de la tierra.*

El Rev. Roy May ha trabajado en Bolivia durante varios años y ha sido colaborador eficiente del programa "La Cuestión de la Tierra en América Latina" de la Red de CPID, representando al equipo boliviano del Centro Ecuménico de Promoción e Investigación de Teología Andina (CEPITA).

El texto que está siendo publicado es inédito y original, basado en una seria y fundamentada investigación y es el resultado de una vivencia concreta en la sufrida y esperanzada historia de los movimientos campesinos y del involucramiento de las Iglesias en esa lucha.

La Red Latinoamericana de CPID y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), que publican conjuntamente este libro, esperan pueda ello servir de gran inspiración a todos aquellos que están comprometidos en la construcción de la paz y de la justicia en la querida América Latina.

Jether P. Ramalho
Coordinador de la Red Latinoamericana de la Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo, del Consejo Mundial de Iglesias.

PREFACIO

La injusta distribución de la tierra y el rapaz asalto por los poderosos a las tierras de los pobres, son las causas principales de la pobreza y la miseria en América Latina. La tierra puede ser una hermeneútica importante para entender a la Latinoamérica contemporánea, pues es un tema central en el aspecto político-económico. Evidentemente, de una manera u otra, casi toda la injusticia social puede relacionarse con la tierra, con quienes la poseen y en la manera de cómo ella es usada. Aún los problemas urbanos están íntegramente conectados con la tierra. No sólo por los millones de migrantes que invaden las ciudades cuando se ven forzados a salir del campo, sino también porque al llegar a las ciudades no encuentran espacio disponible para establecerse en una casa. Entonces viven en las calles o en construcciones de cartón y chapas levantadas en terrenos altos, sobre ríos y canales, amontonados unos sobre otros. El control de la tierra significa poder y este poder es usado sin piedad contra los pobres rurales.

La tierra es también un tema central en la tradición bíblica. La fuerza motriz en la historia del antiguo Israel según está registrada en el Antiguo Testamento, es la lucha para obtener y luego mantener "la tierra prometida". El mismo tema es retomado por Jesús como un símbolo salvífico para

los pobres. Es a través del concepto de "tierra" que la esperanza escatológica toma forma histórica.

Es urgente, en medio de la situación crítica de América Latina, que la iglesia redescubra la tradición bíblica de la tierra y la comprenda en su contexto histórico-social contemporáneo, para poder definir una "pastoral de la tierra". Para los campesinos, para los pequeños agricultores y para los indígenas, tal como en la tradición bíblica, la tierra continúa siendo el símbolo histórico de la salvación. Es importante que la iglesia encarne esta esperanza en su praxis ministerial.

El título, *Los Pobres de la Tierra*, señala a los desposeídos y explotados pobres rurales. Son los campesinos, los pequeños agricultores, los indígenas, los trabajadores rurales, los jornaleros, en suma, la población marginada que sirve a los intereses económicos de los poderosos y que son dejados a un lado por las corrientes de "modernización" y de "desarrollo".

El título también llama la atención a una importante y generalmente poco tratada imagen bíblica, la cual señala a esta población. De II Reyes (25:12) y de Jeremías (39:10) sabemos que cuando Israel fue enviado al exilio los más pobres fueron dejados atrás intencionalmente. Ellos fueron los "pobres de la tierra" (Amós 8.4), forzados a dejar sus propiedades mientras que perdieron sus ganados debido a los intereses económicos de los poderosos (job 24:2-4); ellos fueron los pisoteados* (II Reyes 25:12). El título es así pertinente pues aún continúan siendo los "pisoteados".

El propósito básico de este libro es despertar la conciencia de la iglesia y sus pastores hacia "los pobres de la tierra" y hacia la problemática de la tierra como una preocupación importante de la justicia y el trabajo pastoral, y también proveer recursos y líneas directrices para la reflexión teológica y pastoral para una "pastoral de la tierra". La organización de los capítulos refleja este propósito.

Los dos primeros capítulos intentan plantear la problemática de la tierra en América Latina como un tema fundamental de la justicia, no solo porque es necesario conocer la realidad, sino porque es a partir de la situación actual que

* Biblia de Jerusalén

debemos interpretar la tradición bíblica de la tierra y, desde luego, comprender la pastoral. No se pretende presentar un panorama completo, país por país, de la problemática de la tierra. Más bien, presentamos como ejemplos los países que conocemos mejor como "muestras" que ejemplifican el tema. Esperamos que sean ejemplos que despierten el interés de investigar la situación propia de cada país.

El tercer capítulo enfoca el tema tal como se encuentra en la Biblia. Se trata de mostrar no sólo que la tierra es tema fundamental en la tradición bíblica, sino que la lucha por la tierra, como está recordado en la Biblia, tiene mucho en común con las luchas en la América Latina de hoy. No es historia ajena a nuestra historia; más bien, es la misma historia de los pobres de la tierra aún hoy. Ver eso es algo nuevo en la interpretación bíblica. La tierra prometida casi siempre ha sido espiritualizada como el símbolo de esperanza en el más allá, sin nada que ver con la tenencia de la tierra. Comprender la lucha por la tierra prometida como lucha campesina para tener suelo para cultivar y habitar, dentro de un marco caracterizado por la justicia, ha sido posible porque unos recién han comenzado a ver la tradición bíblica a través de situaciones como la nuestra. Así han descubierto dimensiones del tema antes no reconocidas.

Por otra parte, hay varios acercamientos hacia una teología de la tierra, ciertamente no desarrollados en este libro. Por ejemplo, no sólo la situación socio-política sino también las culturas autóctonas ofrecen ricas y profundas posibilidades. La tradición de la *Pachamama* de las culturas andinas, y de la Tierra sin Mal de la Amazonia, comprenden la tierra como la esencia de la vida. Así ofrecen profundas posibilidades para la reflexión teológica. Este texto no desarrolla esas posiblidades, aunque esas pistas están reconocidas.

Los tres próximos capítulos emergen de los primeros. En el capítulo cuatro vemos la iglesia como terrateniente que históricamente ha comprendido la tierra como bien para su propio poder y riqueza. Pero el capítulo cinco muestra que la iglesia está cambiando, comprendiendo la tierra como derecho de los pobres y el lugar para el nuevo mundo, donde la justicia y la esperanza y el bienestar se hacen parte de la historia.

Así también este compromiso conlleva un precio muy alto: la persecución y el martirio. Este es el tema del capítulo seis porque es un aspecto integral e inevitable de una pastoral de la tierra. Estos capítulos tampoco pretenden presentar un panorama completo de las ricas experiencias de lucha y de pastoral. Lo que está presentado, es decir algo de la experiencia brasileña, está entendido como ejemplo generador. Esperamos, sin embargo, que ilustre *una* pastoral de la tierra.

Finalmente, el último capítulo, una reflexión teológica y pastoral, quiere servir como conclusión y trazar líneas concretas para una pastoral de la tierra. El breve epílogo trata de poner la problemática de la tierra, y también la pastoral, en una perspectiva más amplia que la América Latina, pues es problema de los pobres de todo el mundo.

No se pretende irrumpir con nuevas bases teóricas. Simplemente es un esfuerzo de un pastor por juntar y sistematizar materiales, experiencias e ideas, en una forma útil que pueda servir a los pastores involucrados en la lucha por la tierra. Es, pues, sólo una introducción.

Espero, entonces, que estas palabras puedan estimular una reflexión más sistemática y, sobre todo, que puedan movilizar a la iglesia hacia una seria práctica pastoral en favor de los pobres de la tierra.

Roy H. May
La Paz, Bolivia
Mayo de 1985

CAPITULO I

LA TIERRA Y LA JUSTICIA EN AMERICA LATINA

La tierra —su posesión y uso— es uno de los temas de justicia más críticos en América Latina. Sencillamente, la propiedad y el control de la tierra determinan quiénes viven y quiénes mueren. Por más de 400 años, desde que los navegantes de Colón gritaron "!Tierra!", ésta ha sido la base para la codicia y el poder, abriendo trágicas grietas de poder entre ricos y pobres por toda América Latina. El proceso, esparcido por el "desarrollo y la modernización", ha crecido significativamente en las últimas tres décadas. El resultado ha sido el genocidio de pueblos indígenas, y la expulsión de millones de campesinos de sus tierras, obligándoles a ser parte de la urbanización masiva de América Latina, y la sujeción y explotación de aquellos que quedan en sus tierras como fuente barata de trabajo para los poderosos.

Al final del siglo, el 75% de la población de América Latina vivirá en las ciudades. Tan rápida urbanización, sin embargo, esconde una orientación agraria específica para el Continente. Noventa millones de personas viven por debajo del nivel adecuado de subsistencia, de los cuales el 65% son campesinos. De éstos un 50% a un 70% no tienen tierras. Dependiendo del país, del 40% al 70% de la población económicamente activa tienen trabajos agrícolas y la agricultura y sus exportaciones representan entre el 35% y el 85% del total

de las mismas en Latinoamérica, con un promedio nacional de alrededor del 65% .[1] En toda América Latina los niveles más elevados de mortalidad infantil y analfabetismo, como los ingresos más bajos y el promedio de vida menor, se dan en las áreas rurales. Aún cuando ha habido un relativo decrecimiento en la población rural en comparación con las ciudades, en los últimos treinta años se ha visto un aumento neto muy alto de la población. El resultado es que hay más gente que nunca antes viviendo en las áreas rurales.

LA TIERRA Y LA ESTRUCTURA DEL PODER

Desde hace mucho tiempo la tierra es el factor decisivo en la política económica de América Latina, pues su posesión y control ha significado poder y dominio sobre los principales medios de producción. El carácter fundamental de la estructura agraria de América Latina es la concentración de grandes extensiones de tierras, el *latifundio,* en manos de una pequeña minoría, mientras que la gran mayoría de la población no tiene tierra y se encuentra reducida a pequeños terrenos o *minifundios.* Aún hoy el 7% de la población es dueña del 93,8% de las tierras.[2] Esta exagerada concentración de tierras en manos de unos pocos es aún mayor que lo mostrado en las estadísticas, pues frecuentemente un solo terrateniente o su familia posee varias haciendas.[3]

Las raíces de esta estructura agraria se encuentran en la conquista y el subsecuente desarrollo de la hacienda y la plantación.

En los períodos de la Colonia y la República, la hacienda, o latifundio, se desarrollaba en base al monopolio de la tierra y el agua y la dominación sobre una población campesina servil. El monopolio de estos factores claves de la producción se tornó, entonces, en "características esenciales" de la hacienda.[4] El sistema era cerrado. Si bien tuvo relaciones de mercado externas y aún internacionales, la producción

1. Clery A. Lassen, *Landlessness and Rural Povery in Latin America: Conditions. Trends and policies affecting Income and Employment* (Ithaca, New York: Rural Development Committee, Center for International Studies, Cornell University, 1980), pp. 1-3, 37, 219.
2. Roger Burbach, Patricia Flynn, *Agribusiness in the Americas* (New York; Monthly Review Press — North American Congress on Latin America, 1980), p. 14.
3. Ignacio Sotelo, *Sociología de América Latina, Estructuras y Problemas* (Madrid: Editorial Tecnos, 1975), p. 66.
4. *Ibid.*, p. 70.

fue orientada en primer lugar hacia las propias necesidades de la hacienda y las áreas cercanas. Tecnológicamente conservadora y con poca inversión para incrementar su productividad, el dueño hacía su fortuna explotando a los trabajadores. La hacienda fue un pequeño reino, dominando los alrededores y manifestándose a sí misma como un sistema semi-feudal. La población campesina servil recibía para su usufructo personal ínfimas parcelas de tierra y, debido a este pequeño pedazo de tierra que poseía y la cantidad de tiempo que debía obligatoriamente contribuir en servicios personales y del campo al propietario y su familia, la existencia del campesino se redujo a un mínimo.[5] De esta manera la contradicción entre el latifundio y el minifundio, de los dueños de tierras y los sin tierras, quedó establecida como el fundamento del poder aún en los tiempos actuales.

Al mismo tiempo, en las húmedas regiones tropicales, la economía de plantación se realizó en base a la caña de azúcar y más tarde a los frutos tropicales. El trabajo fue primero realizado por esclavos y luego de la emancipación de los mismos, se empleó un gran número de trabajadores, frecuentemente los ex-esclavos, pero también bajo condiciones de explotación. Aparte de este sistema surgió una gran clase de campesinos sin tierras o de una clase de trabajadores rurales desposeídos, a veces manifestado como un verdadero proletariado rural, pero generalmente como jornaleros, arrendatarios y medianeros, totalmente dependientes de la compañía o del agricultor. Las plantaciones, tal cual hoy, estaban vinculados estrechamente al mercado internacional y dependientes del capital extranjero y de las demandas del mercado.[6]

Enfrentados con la hacienda y las plantaciones, los campesinos y los pueblos indígenas encontraron dificultades crecientes para mantener sus tierras y el control de su trabajo y producción. Muchos pueblos indígenas fueron exterminados, como en Argentina y Brasil. Los campesinos fueron incorporados a las haciendas, tal como sucedió en México, Perú y Bolivia.

5. Véase Ibid., pp. 68-72; también Frank Tannenbaum. *La Interpretación de América Latina*, pp. 75-94; para una discusión histórica de la hacienda y la plantación, véase, Enrique Florescano, Coordinador, *Haciendas, Latifundios y Plantaciones en América Latina* (México; Siglo Veintiuno editores, 1975).
6. Sotelo, p. 72.

> Al terminar la época colonial, las élites locales blanca o mestiza, de la mayoría de los países de América Latina ampliaron su riqueza y su poder en una forma agresiva, principalmente a costa de los campesinos indígenas; así se inició el proceso de arrojar a la población indígena campesina hacia zonas más remotas y más estériles para la agricultura.[7]

Este proceso alcanzó su punto álgido, sin embargo, en el período de la República. Con la llegada de los liberales y sus ideales sobre el individualismo y la propiedad privada, se expulsaron a los indígenas y a los campesinos de sus tierras con filosóficas bendiciones. En el período colonial la corona española intentó, al menos, una cierta protección sobre los derechos de los indígenas. Estos pagaban tributos —en dinero o trabajo— para retener sus derechos a la tierra. Los republicanos, sin embargo, cambiaron esto. Para ellos, los indígenas estaban ocupando y usufructuando tierras que pertenecían al estado, y los indios, por lo tanto, podían ser expulsados con base en los grandes intereses nacionales. Fue esta concepción filosófica y legal la que abrió la puerta a los atentados liberales para la expropiación y venta de las tierras comunales indígenas.[8] Por lo tanto, los gobiernos republicanos rechazaron reconocer las tierras comunales, base de la organización socioeconómica indígena, y por la fuerza y en nombre de la libertad impusieron un sistema privado de propiedad. Los liberales arbitrariamente dividieron las tierras comunales entre los indígenas y tomaron las "tierras excedentes" como propiedad del estado para luego ser vendidas a los criollos. Así en México, en el año 1856, la propiedad colectiva de tierras fue prohibida, y veinte años más tarde fue dada a las compañías privadas de tierras el derecho de tomar las "tierras sin títulos".[9]

En el Salvador, los *ejidos* o propiedades comunales, fueron abolidas en el año 1882.[10]

En Bolivia, en los años 1866 y 1868, el General Melgarejo decretó "La reversión en favor del estado de las llamadas tierras originarias y comunales, para ser vendidas en subasta pública". Violentamente reforzó el decreto, sacando al menos

7. Gerritt Huizer, *El Potencial Revolucionario del Campesino en América Latina* (México: Siglo Veintiuno editores, 1974), p. 11.
8. Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino, Tierra y tributo en el norte de Potosí* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982), pp. 40-41.
9. Huizer, pp. 13-14.
10. Anthony Winson, "Class Structure and Agrarian Transition in Central America", *Latin American Perspectives* vol. V. No. 4 (Fall 1978), p. 30.

300.000 indígenas de sus propiedades y convirtiéndoles en peones sin tierras al servicio de los terratenientes. En 1874 la *Ley de Exvinculación:*

> . . . se propuso la extinción definitiva de los *ayllus*, la privatización de la tenencia y la creación de un mercado de tierras que permitiera la formación de grandes propiedades agrícolas. Al quedar marginados del mercado nacional, deberían eliminarse definitivamente esas formas "primitivas" de organización social.[11]

Apoyada en el Darwinismo Social,[12] la *Ley de Exvinculación* propuso la destrucción de "el híbrido y pernicioso sistema de las comunidades", tal cual lo dijo un ministro en 1889. Aunque muchas comunidades indígenas tenían ya granjas productivas y habían desarrollado un alto sistema comercial, la ley, según las palabras de un informe oficial.

> . . . se propone sustraer del estancamiento grandes valores territoriales del estado semi-salvaje para cultivarla y convertirla en elemento de propiedad nacional.[13]

Para los liberales, la civilización era identificada con el comercio[14] y así su misión civilizadora y autoservidora era justificada porque los indios eran inferiores y semisalvajes, pues no creían en la propiedad *privada* de la tierra.

En Bolivia, el proceso de expulsión de los indígenas de sus tierras continuó durante el siglo veinte. La mitad de las haciendas expropiadas por la reforma agraria de 1953 se habían formado después del año 1880.

A través de toda América Latina, tanto los campesinos como los indígenas, resistieron constantemente la toma de sus tierras. Fueron tan resistentes que los conquistadores, como luego los republicanos, raras veces fueron capaces de dominar completamente la tierra y de imponer sus proyectos liberales. Sin embargo las sublevaciones fueron brutalmente sofocadas, siempre con pérdidas de vidas y tierras.

Las grandes estancias, pertenecientes a los terratenientes españoles y portugueses, llegaron a dominar la América Latina rural y, como lo escribe Ernest Feder, "El Latifundio ha sido y continúa siendo una agricultura de opresión

11. Platt, p. 15.
12. Véase Marie-Daniele Demelas, "Darwinismo a la Criolla: El Darwinismo Social en Bolivia, 1880-1910", *Historia Boliviana*, 1/2 (1981), pp. 55-82.
13. Platt p. 75.
14. *Ibid.*

y arbitrariedad".[15] De esta historia agraria emergen los grandes propietarios como figuras extremadamente poderosas, integralmente metidos en el espectro socio-político y económico. Nuevamente Feder explica, "el despotismo del terrateniente está institucionalizado".[16]

Bajo el moderno capitalismo, sin embargo, el terrateniente no es ya el gran aristócrata rural conservador. Es un urbano, un capitalista progresista, involucrado en varias empresas, parte de una nueva burguesía agraria.

> Es muy conocido la gran proporción de políticos, abogados, doctores, comerciantes, negociantes de equipo agrícola, propietarios de medios de transporte, exportadores, importadores e incluso industriales que también son propietarios de grandes superficies de tierra de cultivo.[17]

En verdad, puede ser que sus intereses principales no sean agrícolas. Muchas veces estos "nuevos terratenientes" toman ventajas de sus propiedades agrícolas y ganaderas para evitar impuestos y disfrutar otros beneficios financieros que pueden ser transferidos hacia otros negocios, o como inversión para futura especulación de la tierra y necesidades de capital. Sin embargo, tienen gran poder, no sólo mediante el control de la tierra y de varias otras empresas y negocios, sino por sus relaciones con el capital internacional y el acceso y manipulación en la política de su propia nación.[18]

LA SITUACION ACTUAL DE LOS SIN TIERRA

A pesar de las reformas agrarias y los programas de desarrollo rural lanzados durante los últimos treinta años, la situación de los campesinos, de los agricultores pequeños y de los pueblos indígenas, se ha deteriorado al punto que la sobrevivencia de los mismos, como clase, es cuestionable.[19] Su situación es peor de lo que era en 1965 cuando la Alianza

15. Ernest Feder, *Violencia y Despojo del Campesinado: Latifundismo y explotación capitalista en América Latina.* (México; Siglo Veintiuno editores, tercera edición, 1978), p. 111.
16. *Ibid.*, p. 113.
17. *Ibid.*, p. 89.
18. Véase Burbach y Flynn, pp. 100-102.
19. Es importante reconocer que hay diferencias entre gentes rurales. "Campesinos", discutido algo en detalle en el capítulo 2, exhiben características de un modo de producción específico, centralizado alrededor de la familia y aldea, con participación marginal en el mercado. "Pequeño agricultor", granjero o labrador, que puede ser o no dueño de la tierra, está ligado a la economía del mercado, aunque raras veces puede acumular capital. "Pueblos indígenas", o indios o aborígenes, son grupos autóctonos que viven fuera del capitalismo y cuyo modo

para el Progreso de los Estados Unidos comenzó su programa de ayuda masiva, el cual supuestamente debía brindar justicia y desarrollo al campo. La injusticia rural y la desigualdad están aumentando.[20]

En México el número de campesinos sin tierras aumentó diez veces más de lo que era en 1950, de tal modo que hoy hay más de catorce millones de personas —o sea la mitad de la población rural— no poseen tierras o las que tienen no les pertenecen.[21] El 80% de las granjas son "tradicionales" o "transitorias" en cuanto se refiere a una plena participación en la economía de mercado, mientras el 20% son grandes granjas comerciales que dominan efectivamente las pequeñas propiedades tomando tierras y mano de obra según les plazca.[22] Alrededor de cinco millones de trabajadores rurales tienen empleo menos de 90 días al año y las ocupaciones de tierras han aumentado significativamente desde 1975.[23]

En Honduras, el 66% de todos los campesinos del país poseen solamente 2,3 héctareas y un 85% de todos los campesinos no tienen tierras.[24] Las propiedades agrícolas medianas y grandes son solamente un 2,5% del total de las granjas, pero controlan el 48% de las tierras.[25] No sería de sorprender, de acuerdo con una encuesta, que el 75% de los campesinos hondureños participarán voluntariamente en una ocupación o "invasión" de tierras.[26]

La situación en Costa Rica es similar. Del 30 al 35% de todas las granjas son trabajadas por labradores que no son propietarios propios. Alrededor del 70% de los campesinos pobres no poseen tierras. Las granjas pequeñas (de 10 a 50

de vivir todavía mayormente es como cazadores y recolectores nómadas, con sólo agricultura dispersa. También deben distinguirse otros: Obreros agrícolas asalariados; obreros agrícolas de tiempo parcial; poseiros, arrendatarios, medianeros, entre otros. Para los propósitos de este ensayo, la frase "campesino, pequeños agricultores y pueblos indígenas" intenta resumir estas diferencias; a la vez el título, "los pobres de la tierra", implica estos grupos marginales. Para una discusión de las varias categorías de gentes rurales en el Brasil, véase Neide Esterci, "Las distintas categorías de trabajadores rurales", *¿Brasil para quién es la tierra?* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, (1984), pp. 165-168.

20. Feder, p. 51. Esto es evidente por todo el trabajo de Burbach y Flynn.
21. Burbach y Flynn, p. 147.
22. Lassen, p. 161.
23. Burbach y Flynn, pp. 149-161.
24. Rafael de Cid V., "Las Clases Sociales y su dinámica en el agro hondureño", *Estudios Sociales Centro Americanos* 18 (Spt. Dic. 1977), pp. 131-136.
25. *Informe Nacional de Honduras.* Informe nacional No. 20 preparado por el gobierno de Honduras para la Conferencia Mundial sobre Reforma Agraria y Desarrollo Rural, Roma 1979, y distribuido por la Organización para la Agricultura y Alimentos (FAO), pp. 11-13.
26. De Cid V., pp. 131-136.

hectáreas), representan el 47,8% del total, pero poseen sólo el 3,8% de las tierras cultivables. Por otro lado, las granjas de 50 hectáreas o de mayor extensión abarcan el 37% de la tierra, lo que representa el 1,3% del total de granjas. Estas figuras no incluyen las granjas menores de una hectárea de extensión, las cuales "representan un porcentaje muy elevado del total", según un estudio. Una gran parte de las tierras pertencen a extranjeros o corporaciones extranjeras. Las compañías bananeras, solamente, ocupan cerca del 10% de las tierras cultivables.[27]

La situación es desesperante para la mayoría de los pequeños propietarios de Costa Rica. Tal como lo dijo un granjero de la Provincia de Guanacaste: "Nosotros debemos dejar nuestras tierras o hacer cambios radicales en la manera de trabajarla". En la misma región, un agrónomo que trabajaba con pequeños agricultores dijo: "La situación es muy difícil. Con altos costos y bajos precios (por los productos agrícolas) el pequeño no puede competir con los grandes. Estos irán comprando las tierras y los pequeños deberán ir a trabajar como jornaleros de quienes se las compren".[28] Un estudio sobre pequeños agricultores de Costa Rica concluye: "El campesino se ve enfrentado a una dura realidad. Sus oportunidades se le han cerrado . . . El campo costarricense del futuro verá la casi completa desaparición del pequeño propietario".[29]

El mismo fenómeno se da en América del Sur. El término medio de las propiedades agrícolas bolivianas en la densa población de la región del Lago Titicaca, es de sólo 3,2 hectáreas y el 80% tienen menos de cinco hectáreas.[30] Muchas personas tienen sólo acceso a unos pocos surcos y el número de los sin tierra ha sido un problema creciente en los últimos treinta años. Muchos campesinos de las tierras altas han migrado a las bajas tierras del oriente del país donde los muchos gobiernos bolivianos han ofrecido de 30 a 50 hectáreas, gratuitamente. Sin embargo los programas de coloniza-

27. Rodrigo Gonzáles, Víctor Alvarez, *Información básica sobre el Problema Agrario Costarricense* (Heredia Editorial de la Universidad Nacional, 1980), p. 14; los datos son del censo de 1973.
28. Ambos relatados en conversaciones personales en febrero de 1981
29. Mitohell Allan Seligson, *El Campesino y el Capitalismo Agrario de Costa Rica* (San José: Editorial Costa Rica, 1980), pp. 183-185.
30. Steve Wiggens, "Informe sobre el sector agropecuario del altiplano norte de Bolivia", Proyecto de estudio y promoción del desarrollo regional, United Nations Program for Development, La Paz, Bolivia, 1979. p. 28.

ción han sido dificultosos y se han dado tasas altas de abandono de las tierras.[31] En cambio, las grandes propiedades han sido dominantes. Cerca del 99% de las ricas tierras agrícolas del llano están concentradas en estancias de 500 a 10.000 hectáreas.[32]

Aún cuando Brasil es "un super-poder agrícola y segundo sólo a los Estados Unidos", en términos de ganancias por sus exportaciones agrícolas, los pequeños propietarios difícilmente se benefician.[33] La mitad de los granjeros brasileños tienen menos de 10 hectáreas y ocupan apenas el 3% de las tierras cultivables: aproximadamente el 40% de los campesinos no tienen tierras en absoluto.[34] Pero sólo el 1% de las granjas, sin embargo, posee cerca de 43% de todas las propiedades agrícolas, mientras el 90% restante está limitado al 21% de las tierras. En el norte y el oeste central, el 70% de las propiedades rurales tienen por encima de las 1000 hectáreas,[35] y hay muchas que sobrepasan las 100.000 hectáreas, lo cual es común en Mato Grosso y la Amazonía, donde los pequeños propietarios también están luchando para obtener un pedazo de tierra. Al final de la década de los años setenta, 141 propiedades poseían 30,6 millones de hectáreas, o sea el 10% de las tierras cultivables de Brasil. En el empobrecido noreste, los pequeños propietarios representan cerca del 80% del trabajo agrícola, pero ocupan escasamente el 20% de las tierras. En treinta años, el número de "usurpadores de Tierras" aumentó de 95.867 a 511.052.[36] Por otro lado, las grandes propiedades, que son sólo el 1.5% del total de las mismas, controlan el 35% de las tierras.[37] Miles de campesinos nordestinos no tienen tierras, y viven como arrendatarios, medianeros, y jornaleros de los grandes terratenientes, o

31. Véase *Apuntes sobre Colonización* (La Paz: Centro de Estudios y Proyectos, 1981); Steve Wiggens, *Colonización en Bolivia* (Sucre: Acción Cultural Loyola, Iglesia Metodista, 1976).
32. *Tierra, estructura productiva y poder en Santa Cruz* (La Paz: Grupo de Estudios Andrés Ibánez, 1983), p. 22.
33. Lassen, p. 103. Una buena discusión del "campesino" de Brasil, es Shepard Foreman *The Brasilian Peasantry*, (New York: Columbia University Press, 1975). Es recientemente publicado en portugués.
34. *Comissao Pastoral da Terra*. CPT; *Pastoral e Compromisso*. (Petrópolis: Editora Vozes Ltda., Comissao Pastoral da Terra, 1983), Véase capítulo 1 para datos concernientes a la tenencia de la tierra en Brasil.
35. Lassen, p. 103.
36. *Pela Vida do Nordeste*, (Goiania: Comissao Pastoral da Terra, 1984), p. 34.
37. IBASE, "Concentraçao Funderia no Nordeste", Río de Janeiro, 1982; (folleto en estadísticas). Véase también IBASE, *Os Danos do terra e a luto pela Reforma Agraria* (Río de Janeiro: Editora Codeari Ltda., 1984), pp. 73-89.

también como cortadores de caña en las plantaciones azucareras.[38]

Por todo Brasil y especialmente desde 1964, se ve claramente una fuerte tendencia hacia la concentración extrema de tierras, ensanchándose así la brecha entre los desposeídos y los poseedores de las mismas.

Las estadísticas mostradas, ilustran con evidencias empíricas la inclinación hacia la concentración de tierras en Latinoamérica. Pero no muestran cómo a veces una sola familia o compañía, posee varias estancias. Tampoco indican que la tierra de las granjas pequeñas generalmente es de baja calidad. Tampoco se indica el gran número de mecanismos existentes para los terratenientes y las compañías para mantener el control político y económico que asegure su dominio de la tierra. Pero estos son también factores que afectan gravemente a los granjeros campesinos.

Los cambios acelerados que están ocurriendo en la agricultura de América Latina, como están reflejados en los modelos de tenencia de la tierra bajo la presión del capitalismo moderno, muestran que están emergiendo nuevas y significativas vinculaciones-socio-políticas. Los propietarios de las grandes estancias se levantan como una nueva burguesía agraria, aliada con el capital internacional y estrechamente vinculados a los intereses industriales y financieros. Al mismo tiempo, el campesino tradicional es más y más "des-campesinado", en el sentido de que no puede, por mucho tiempo más, vivir del campo, volviéndose un semi-proletariado que debe vender parte de su mano de obra a los nuevos capitalistas o, finalmente, debe dejar toda producción agrícola independiente para tornarse un genuino proletariado completamente dependiente de alguna compañía. Pero, en todos los casos, el desarraigo de los campesinos y de los pequeños agricultores significa, inevitablemente, una fuerza de trabajo barata para los nuevos capitalistas. Es controvertido cómo la estructura de la clase social está siendo afectada. Sin embargo, se están dando cambios, pero estos cambios no pronostican nada bueno para los pobres de la tierra.

38. Para una discusión general del noreste, véase: IBASE, *Nordeste: Seca, Fome y Miseria* (Río de Janeiro: IBASE 1984; Joao Medeiros Filho, Itamar de Souza, *Os Degredados Filhos da Seca. Una análise socio-politica das secas do Nordeste* (Petropolis: Editora Vozes, 1983).

"La eliminación de casi todas las tribus del Amazonas para el año 2.000 es casi inevitable",[39] observó un antropólogo. Confrontados con el insaciable apetito del capitalismo respecto a la tierra y sus riquezas, los pueblos indígenas sufren más que nadie. La invasión de sus tierras tradicionales por hacendados, mineros, madereros, agroindustriales, especuladores, colonizadores y otros, significa en el mejor de los casos, cambios permanentes en sus formas de vida, y en los casos peores significa la extinción física, un verdadero genocidio. Lamentablemente esta no es una situación peculiar limitada a un sólo país, sino que es algo común a todos.

El control de la tierra es el asunto fundamental. Los pueblos indígenas muchas veces son cazadores y recolectores, moviéndose sobre grandes territorios geográficos realizando sólo una intermitente y dispersa agricultura. En estos territorios no sólo desarrollan sus necesidades económicas, sino también las existenciales. Territorio e identidad cultural tienden a ser inseparables. Sus tierras se entienden como una integridad total de tierra y recursos naturales que forman la base sicofísica para su subsistencia. Tomar sus tierras es tomar sus vidas. Aún cuando sus culturas cambian mediante el contacto con la sociedad occidental hacia una sociedad campesina, las tribus continúan explotando los recursos de la selva para su bienestar económico de los cuales dependen como personas "modernas".

Sin embargo no tienen títulos legales (dados por el Estado), y la concepción de "territorio" mismo no es parte de los códigos legales de las naciones. De esta manera las tierras de los pueblos indígenas son presa fácil para los desarrollistas. La situación de los pueblos indígenas es especialmente aguda en el Brasil con su inmensa selva tropical y las extensas llanuras ricas en recursos naturales. Desde 1900 más de un millón de indígeneas han muerto, reduciéndose la población a menos de 300.000 indios y se han exterminado 87 grupos étnicos.[40] La situación ha sido especialmente grave desde los años sesenta cuando los generales gobernantes

39. "The Vanishing Tribals", *Newsweek* (Sept. 21. 1981), p. 31.
40. Para una historia del interés brasileño en el desarrollo de Amazonas véase Shelton H. Davis. *Victims of the Miracle, Development and the indians of Brazil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

en Brasilia decidieron desarrollar la Amazonia.[41] "Los indígenas son hostigados constantemente; se recurre a todos los medios posibles para doblegarlos y exterminarlos", según palabras de un estudio respecto a su situación.[42] Sus tierras son invadidas por ganaderos, mineros y madereros. Durante los años sesenta y al comienzo de los setenta, la política fue de exterminio. Miles murieron por enfermedades al contacto de los blancos, en sus territorios, a lo largo del sistema de caminos de la trans-amazonia.[43] Villas enteras fueron masacradas del cielo y tierra con dinamita y ametralladoras. El sarampión y la tuberculosis fueron introducidas deliberadamente, juntamente con azúcar mezclada con arsénico y otras medidas similares, para exterminar comunidades enteras de indígenas.[44]

Si el genocidio no era la política oficial del gobierno, éste es culpable de complicidad, pues no hizo absoluta mente nada para detener el exterminio de las tribus o para proteger sus derechos e intereses. Aún cuando estuviesen designados los territorios, éstos no se respetaban. En su muy conocido trabajo *Las Víctimas del Milagro*, Shelton Davis concluye:

> El gobierno brasileño, en otras palabras, podría haber intervenido para proteger estas áreas de tierras indígenas contra la invasión foránea, y podría haber planeado caminos y proyectos de desarrollo de modo que no amenacen la integridad territorial de las tribus indígenas . . .
> Entre los años 1970 y 1974, la política indígena brasileña se comprometió en forma creciente con las grandes políticas de desarrollo. Durante este período la Fundación Nacional Indígena Brasileña, se tornó la principal cómplice de este proceso de etnocidio que fue lanzado sobre las tribus indígenas de la Amazonia. Su "reforma" referente a la política indígena, para describir la situación más directamente, tendió a apresurar, antes que a detener, el proceso de destrucción étnico que ha caracterizado brutalmente la historia fronteriza del Brasil.[45]

41. Emilio F. Moran, *Developing the Amazon* (Bloomington: Indiana University Press, 1981) p. 42.
42. Alexander Luzardo, "Ecocidio y Etnocidio en la Amazonia", *Nueva Sociedad* 53 (Marzo/abril, 1981), p. 54.
43. Por ejemplo, "45 por ciento de los Parakana murió en los primeros meses después que el transamazonas cortó su territorio . . . Epidemias de enfermedades aparentemente es el factor causatorio mayor de esta de-población", Moran, p. 42. Esta tragedia recurrente está presentada plenamente por Davis.
44. Véase Davis; también Lucien Bodard, *Green Nell. Massacre of the Brazilian Indians* (new York: Ballantine Books, Inc. 1973).
45. Davis, pp. 74-76.

Durante el final de los años setenta y comienzos de los ochenta, debido a las presiones internacionales y a los cambios internos en el régimen militar, terminó la política de matar a los indios. En su lugar la política asumida tendió a darles asentamiento, incorporación y reconocimiento. El gobierno comenzó a hablar de cómo los indígenas podrían beneficiarse de los proyectos de desarrollo mediante su servicio como mano de obra cuando ellos pierden sus tierras. Un indio fue elegido al congreso y a otros se les permitió participar en la dirección de FUNAI*. Pero FUNAI fue despojada de poder demarcar las tierras indígenas y los indios fueron declarados criaturas menores ante la ley, incapaces de manejar sus propios asuntos . . . pero suficientemente adultos como para ser trabajadores. La lucha por sus tierras permanece tan dificultosa como siempre. La actitud expresada hace un tiempo atrás por un gobernador del estado de Roraima caracteriza la situación que las tribus indígenas enfrentan:

> . . . opino que un área tan rica en oro, diamante y uranio no puede permitirse el lujo de conservar a media docena de tribus indias que están deteniendo el desarrollo del Brasil . . .[46]

Nuevamente Davis concluye:

> No hay nada inevitable en lo que sucede en la Amazonia brasileña. No hay ninguna razón valedera para creer que el desarrollo de la Amazonia beneficiará a la gran mayoría de la población del Brasil. La guerra silenciosa contra la población y el medio ambiente de la Cuenca del Amazonas es el resultado de un muy específico "modelo de desarrollo.[47]

Cualquier cosa es justificado en el nombre del desarrollo y en el "modelo específico", el monopolio de la tierra por parte de las grandes corporaciones y en forma privada por individuos ricos, es la llave del asunto.

UNA SITUACION QUE SE AGRAVA

Para los pobres de la tierra la situación se agrava. En forma creciente ellos son desposeídos de sus tierras y se les prohíbe el acceso a las mismas por,

* Fundación Nacional Indígena, agencia del gobierno para asuntos de los pueblos indígenas.

46. Luzardo, p. 54.

47. Davis, pp. 167-168. Una discusión académica reciente del desarrollo del Amazonas y su impacto sobre pueblos indígenas, especialmente la tierra, es *América Indígena* Vol. 10 XLIII (1983). Para documentación general, véanse los infor-

1. la agricultura comercial en gran escala;
2. la ganadería;
3. la construcción de represas y desarrollo de recursos hídricos;
4. la producción minera y petrolífera; y
5. la destrucción ecológica.

La agricultura comercial, con su orientación casi exclusiva a la exportación, es intensiva en capital que requiere racionalización y eficiencia, y está generalmente bajo el control de las transnacionales agrícolas. Al aumentar los incentivos financieros (ganancias), se ejerce más y más presión sobre las tierras de los agricultores pequeños y de los campesinos, porque los granjeros comerciantes buscan expandir el tamaño de sus tierras para incrementar su producción. El granjero pequeño no puede competir. No tiene tierras ni capital. Bajo condiciones de altos costos ("tecnología moderna") y los bajos precios dados por sus productos tradicionales ("no exportables"), es sólo con dificultades que pueden resistir la presión sobre sus tierras (si él es el dueño) y su mano de obra barata. El comerciante agrícola lo exprime, aún marginalizando su trabajo en la medida en que crece la mecanización. El proceso de mercadeo anima a la concentración de tierras en unidades grandes. Es más económico comprar en grandes proporciones de unos pocos productores grandes, que comprar la misma cantidad de un gran número de pequeños granjeros dispersos. De esta manera se alienta la expansión pero a costa de los pequeños productores.[48] La riqueza agrícola, entonces, se concentra en forma creciente en la nueva burguesía agraria vinculada con las empresas agrícolas transnacionales.

Este proceso, en formas variadas, puede observarse por toda América Latina. En Costa Rica, por ejemplo, el fomento agrícola-comercial para exportación ha sido el cometido principal de las políticas agrícolas desde los años sesenta. Los programas de diversificación han intentado mover al país de su total dependencia del café y el banano, hacia nuevos productos tales como el cacao, los frutos cítricos, la piña, los

mes anuales preparados por el Centro Ecuménico de Documetaçao e Informaçao (CEDI), Río de Janeiro, Brasil.
48. Foreman, pp. 110-111.

productos de las palmeras, y aún la casave para el mercado hispano de los Estados Unidos. Especialmente en la región costera del Atlántico, las nuevas estancias de 400 a 600 hectáreas pertenecientes a empresas agrícolas, muchas veces respaldadas por capitales transnacionales (o pertenecientes a ellos), han ido aumentando en forma creciente. El resultado es una fuerte tendencia hacia una mayor concentración de tierras en manos de pocos.

La creciente comercialización es también responsable por la gran cantidad de gente sin tierras en Brasil, particularmente en el noreste. Los incentivos del mercado hacia la producción de caña de azúcar debido a la decisión brasileña de usar el alcohol como energía, causó una tremenda expansión del área de tierras plantada con caña de azúcar. Arrendatarios y medianeros fueron expulsados de las tierras que cultivaban y los pequeños propietarios fueron presionados a vender. Nuevamente el resultado fue una creciente concentración de tierras en manos de pocos y una creciente cantidad de desposeídos de la misma.

La ganadería es un proceso similar que implica la monopolización de la tierra. En cuanto los beneficios de la carne de exportación aumentan, los estancieros recurren a las tierras de los pequeños labradores para tornarlas pastizales.

Esto ha sido especialmente destacable en Costa Rica. En los años sesenta, con la ayuda del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo, la producción de carne aumentó dramáticamente, pero al costo del despojo continuo de las tierras a los granjeros pequeños. La provincia de Guanacaste, una vez dominio de granjeros pequeños, fue, en forma creciente, orientada hacia la creación de estancias, con la consecuente monopolización de tierras por los nuevos ganaderos, cambiando así el carácter total de la región. Los pequeños granjeros tuvieron que irse a otros lugares.

Por otra parte, con la poca mano de obra requerida, la expansión de la producción de carne afecta negativamente al empleo. La ganadería no absorbe en su mano de obra a los granjeros pequeños que pierden sus tierras para las pasturas, y de ninguna manera crea nuevas posibilidades de trabajo.[49]

49. R. Peter DeWitt, Jr. *The Inter-American Development Bank and Political Influence, With Special Reference to Costa Rica.* (New York; Praeger Publishers, 1977), pp. 104-107.

La ganadería es a veces una "cobertura" para la especulación de la tierra y la capitalización para otras industrias. Esto puede verse en el centro norte de Brasil, en los estados de Pará y Mato Grosso a lo largo del Río Araguaia. Esta región, llamada el "Polo Pecuario Xingu-Araguaia", fue originalmente el territorio de varias tribus de indios pero ahora es dominio de haciendas que tienen un área que va desde los 100.000 a las 500.000 hectáreas. Los propietarios son compañías automovilísticas y de gas licuado, banqueros, gobernantes oficiales, y varias empresas transnacionales de diferentes intereses.[50] Los extremadamente amplios incentivos fiscales y los subsidios ofrecidos por el gobierno brasileño han sido una fuente de capitalización de los industriales de San Pablo,[51] tanto por la transferencia de capital disponible para los ganaderos a las industrias urbanas, como mediante la liberación de impuestos, que facilita la capitalización para otros negocios. Las ganancias de otros negocios son "invertidos" en la ganadería, y por lo tanto, no son impuestos. Al mismo tiempo el monopolio de tan inmensas tierras ha servido poara la especulación de negocios exageradamente lucrativos, o al menos, proveen un margen para futuras necesidades de capital.

En el caso de Brasil, las haciendas significaron la desaparición de las tribus indígenas,[52] y como en Costa Rica, el desarraigo de las tradicionales granjas pequeñas. Las haciendas ganaderas ponen carne en las mesas de los ricos del mundo, pero no han beneficiado a los pobres de la tierra en América Latina.[53]

El desarrollo de recursos hídricos es otra forma por la cual los pequeños agricultores y los indígenas pierden tierras. Esto se hace evidente inmediatamente, pues las reservas de agua ocupan grandes extensiones de tierra. Lo que tal vez no es tan evidente es que raras veces los pobres de la tierra se benefician con la irrigación y la energía generados.

50. Entre las corporaciones transnacionales están, Liquigas (Italia); Volkswagen (Alemania Federal); National Bulk Carriens (EE.UU.); Georgia Pacific (EE.UU.).
51. Tales como la liberación del pago de impuestos por diez años, reducciones del 50 por ciento de impuestos sobre las ganancias invertidas en Amazonas, y la liberación de impuestos en la importación de maquinaria agrícola.
52. Dos tercios de los Nambiquara en Mato Grosso murió en los setenta debido a la expansión de las haciendas ganaderas, Moran, p. 42. Los Xavantes sufrieron un destino parecido, Davis, p. 113.
53. Una discusión útil del desarrollo de la industria ganadera se encuentra en Hugo Assmann, ed., *El Banco Mundial: Un Caso de "Progresismo Conservador"* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1980).

En la década de los años setenta el desarrollo de recursos hidroeléctricos se hizo el componente mayor en los planes de desarrollo brasileño. Se inició la construcción de numerosas represas en algunos de los mayores ríos de Brasil, creándose enormes lagos artificiales. Estos no han beneficiado ni a los campesinos ni a los indígenas.

El proyecto hidroeléctrico más ambicioso de todo el mundo es la represa de Itaipú en el Río Paraná, entre Brasil y Paraguay. Comenzado en 1973 e inaugurado once años más tarde, formó un nuevo lago de 1.400 kilómetros cuadrados. En Brasil, miles de pequeños granjeros, muchos de ellos bien establecidos en el mercado, debieron desplazarse. El valor de la tierra aumentó significativamente, atrayendo a los especuladores. Los intereses comerciales agrícolas sobre la ya presionada área de pequeños agricultores, aumentaron también. Tan seria se tornó la situación para los pequeños propietarios que lanzaron el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierras, cuyo espectro abarca toda la nación, pero que tiene su origen y vínculos primarios en el sur de Brasil.

La situación puede aún ser peor del lado paraguayo. Muchos de los brasileños que perdieron sus tierras, se han movido al margen paraguayo como colonizadores. Con los precios de la tierra elevándose bajo el estímulo de las represas y la colonización, las compañías de tierras se movilizaron al lugar, y negociantes agrícolas, muchos extranjeros especialmente de propiedad brasileña, también llegaron, desarrollando relaciones cercanas con los tradicionales terratenientes de la región. El gobierno paraguayo, una vez el propietario de grandes extensiones de tierras en la región, vendía la mayor parte de sus tierras a bajos precios a los oficiales de los altos rangos militares, así como a los oficiales del gobernante Partido Colorado. Ellos a su vez habían vendido las tierras a los precios del mercado a las compañías de tierras, quienes las revendieron a granjeros ricos y a los comerciantes de la tierra. En todo esto los pequeños agricultores y los indígenas poco habían ganado. Por el contrario, ellos perdieron sus tierras.[54]

54. *Paraguay, Power Game* (London: Latin American Bureau Ltda. 1980). pp. 47-56.

En 1978 la represa de Sobradinho del Río San Francisco se completó, al noreste de Brasil. El complejo hidroeléctrico provee energía para los sembrados de azúcar y, especialmente, para la industria petroquímica.

La reserva de 4.214 kilómetros cuadrados, sin embargo, forzó a 50.000 personas a dejar sus tierras. Muchos eran pequeños propietarios con débiles vinculaciones mercantiles.[55]

La Reserva de Tucuruí sobre el Río Tocantíns en el estado de Pará comenzó a llenarse en 1984. Esto también expulsará a miles de personas de sus tierras para poder generar electricidad para el gigantesco proyecto minero de Carajás.[56] Se encuentran afectadas, especialmente, las tierras de varios pueblos indígenas.

Los proyectos hidroeléctricos proveen energía para los ricos, pero ellos quitan la tierra a los pobres. Por supuesto que tales proyectos muchas veces son justificados por su potencial de irrigación, teóricamente disponible para los ricos y los pobres. Sin embargo, la irrigación tiende a favorecer a los que se encuentran bien y a alentar la consolidación de la tierra. Desde que la irrigación rara vez es gratuita, y las instalaciones son costosas, nuevamente son los granjeros que ya gozan de bienestar quienes obtienen ventajas y no los pobres. Si bien el sistema de irrigación a gran escala es más barato y eficiente cuando es usado en grandes unidades de tierra, la consolidación de la tierra es estimulada. Al mismo tiempo, la irrigación aumenta el valor de las tierras, haciendo de la especulación de la misma oportuno y atractivo negocio. En general el desarrollo de recursos de agua tiende a obrar contra los pobres de la tierra.[57]

El desarrollo de recursos minerales es otra manera por la cual los pobres pierden tierras, especialmente los indígenas. En Latinoamérica los recursos minerales generalmente pertenecen al Estado, siguiendo la antigua ley española y portuguesa que daba los bienes minerales a la corona. El estado se

55. Ghislaine Duque, "A Experiencia de Sobradinho: Problemas Fundarios Colocados pelas Grandes Barragens", *Cadernos do CEAS*, 91 (Maio/junho 1984). pp. 30-38.
56. Véase "O Projeto Carajás e as suas Consequencias para as populacaoes Indígenas" (Sao Luis, CIMI: Maranhao-Goiás e Norte II, 1983).
57. Para una discusión de la situación brasileña, véase Comissao Pastoral da Terra, pp. 43-69.

garantiza las concesiones de exploración en forma independiente de quien vive en esas tierras. La producción minera y la petrolera significan muchas veces grandes zonas de tierras controladas por compañías privadas o estatales que explotan los recursos que están bajo tierra. Rara vez se ofrece alguna compensación o beneficios mediante pagos para aquellos que viven allí, si son indios o granjeros pobres. Así en Panamá un conglomerado minero británico está invirtiendo $2.2 billones en uno de los depósitos de cobre más ricos del mundo. Los dueños tradicionales, los Indios Guaymi, perderán tierras y aguas sin reconocimiento real. Cuando la vecina Costa Rica comenzó a encontrar el codiciado petróleo en las reservas indígenas en la costa atlántica de la región de Talamanca, lo mejor que el gobierno pudo ofrecer a los indígenas fue trabajo en sus campos de petróleo.[58]

Por decreto presidencial de 1983, Brasil abrió las reservaciones indígenas y otros territorios tradicionales de ellos para la explotación minera por parte de compañías privadas. Al menos veinticinco reservaciones están al presente, amenazadas. Los intereses mineros son ya responsables por destruir poblaciones indígenas. Los caminos carreteros que conducen a los principales depósitos de mineral han penetrado a las remotas regiones de la Amazonia, "abriendo" las tierras de los indígenas y en este proceso han llevado enfermedades mortales. Al menos una tentativa ha sido hecha para borrar toda una tribu para ganar acceso a las riquezas minerales de la región.[59] Miles de buscadores independientes de oro invaden las tierras, especialmente en el oeste central. Una investigación aérea fotográfica minera de toda la Amazonia indica que la región contiene "uno de los más valiosos y variados perfiles mineros del mundo".[60] Brasil claramente se ha lanzado al "desarrollo" del mismo, dejando a un lado el costo humano.

Uno de los proyectos mineros más ambiciosos es el Proyecto de Carajás en el norte central de los estados de Maranhao, Pará y el norte de Goiás. El programa multimillonario explotará hierro, cobre, oro, aluminio, manganeso, niquel y estaño, en varios sitios de la región. Se han hecho contratos con compañías brasileñas y extranjeras, por el

58. Conversación personal en febrero de 1981.
59. Davis, pp. 79-82.
60. *Ibid.*, p. 90.

80 al 100% de la producción mineral destinada al mercado mundial.[61] El vasto proyecto desplazará a miles de pequeños propietarios y afectará territorios de numerosas tribus indígenas. Lo mejor que pueden éstos esperar es algún trabajo.

Finalmente, la destrucción ecológica, relacionada con todo lo ya dicho aquí, es otra forma en que los pobres pierden sus tierras. Los pobres de la tierra no pueden moverse cuando el suelo es erosionado y gastado, ni pueden dejar trabajos que les obligan a trabajar en campos que recién han sido regados con agroquímicos. Cuando la selva desaparece, los indios no tienen lugar donde ir ni medios para vivir.

Los suelos erosionados, la deforestación y el indiscriminado uso de químicos agrícolas, son las principales formas de destrucción ecológica que afectan a los pobres campesinos de América Latina.

Por lo menos un 39% del suelo boliviano está seriamente erosionado,[62] siendo las zonas más afectadas las del Altiplano y los valles andinos. Estas son las regiones de los tradicionales minifundios bolivianos o de los campesinos indígenas. Años atrás compañías mineras y de ferrocarriles cortaron cuanto arbusto crecía en el Altiplano y no se hizo virtualmente nada para restaurar el suelo y los recursos de aguas. Este agotado suelo es una de las razones por las cuales los indígenas campesinos tienen sólo una vida de subsistencia.

Por la América Latina tropical, la deforestación está causando aún desconocidos daños al ambiente natural. No hay lugar más evidente de esto que el Brasil. Literalmente miles de hectáreas de floresta han sido taladas por compañías madereras y ganaderas. Al ritmo actual, la floresta del amazonas desaparecerá en dos generaciones.[63]

Al lado de los aún desconocidos efectos que tal deforestación puede tener sobre los sistemas hidrológicos y micro-climas, la destrucción de la florestación tropical amenaza la existencia misma de los pueblos indígenas.[64]

61. Véase IBASE, *Carajás, O Brasil Hipoteca seu Futuro*, Río de Janeiro: Achiamé, 1982).
62. Wagner Terrazas Urquidi, *La Supervivencia de los Bolivianos* (La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1983), p. 25.
63. Moran, p. 97.
64. *Ibid.*, p. 4.

Su modo de vida es una relación simbiótica con la floresta, en un delicado pero perfecto balance ecológico.[65] Destruir la floresta es destruírlos a ellos también.[66]

El uso indiscriminado de químicos agrícolas no sólo afecta la salud de los pobres de la tierra, sino que también destruye a la tierra misma. En Costa Rica unas tierras desgastadas de las compañías bananeras fueron compradas como parte de la reforma agraria de la nación para ser distribuídas entre los pequeños granjeros que habían perdido tierras en otras partes del país. Sin embargo los residuos de los fertilizantes químicos permanecen en el suelo e interfieren en el proceso de maduración del arroz, haciendo de este modo de las "nuevas tierras" de los pequeños granjeros, las peores propiedades para la agricultura.[67] En Brasil, en el estado de Paraná, los químicos agrícolas mataron a 23 personas y causaron enfermedades a otras 809 personas durante los primeros siete meses del año 1984.[68] Las defoliantes usados en el proceso de desforestación por estancias ganaderas y reservas de agua dejan también residuos mortales en la Amazonia.

Las consecuencias de la destrucción ecológica es sufrida más intensamente por los pobres de la tierra. Son los que quedan allí para llevar la carga. Los ricos se mueven a otras partes, pero los pobres tienen que quedarse.

RELACIONES LABORALES Y LOS SIN TIERRA

El sin tierra está íntimamente vinculado con las relaciones del trabajo agrícola. El creciente aumento de los sin tierra asegura una creciente y permanente fuerza de trabajo barata, cuya insegura relación con la tierra los hace fácilmente explotables, dejándolos a niveles apenas de subsistencia y de débiles organizaciones gremiales. Según avanzó el moderno capitalismo agrícola, el número de trabajadores rurales au-

65. *Ibid.*, p. 41ff.
66. La colonización, o el desarrollo de nuevas tierras también destruye la selva, aunque ya está acordado que la agricultura de corte-y-quema es agricultura tropical sana. Colonos invaden territorios de los pueblos indígenas, causando conflictos severos. Sin embargo, se debe recordar que "la necesidad" de colonización resulta del rechazo de efectuar una reforma agraria genuina que significaría una re-distribución de tierras en las regiones de origen de los colonos. La colonización es un síntoma, no la causa del problema.
67. Conversación personal con el agrónomo trabajando en el área en febrero de 1981.
68. *Folha de Sao Paulo*, 1, agosto, 1984.

mentó dramáticamente.[69] Pero la mayoría de los trabajos son por estaciones y los contratos son vagos y no escritos.[70]

La explotación de los trabajadores por los grandes terratenientes no es algo nuevo. Los conquistadores españoles desarrollaron esto con fino arte mediante la *mita* y la *encomienda*, y la sujeción de los indígenas como sirvientes en las haciendas semi-feudales. Los republicanos refinaron la hacienda y usaron la ley del látigo para forzar a los indígenas a trabajar para los grandes terratenientes. Varias leyes aún requerían de los indios trabajo hasta cien días al año en las grandes haciendas.[71]

Hoy, los arrendatarios y los medianeros no sólo se encuentran sujetos a los requerimientos de producción del propietario, sino que también contribuyen con considerables sumas de trabajo gratuito en retribución a la tierra. Los salarios son irregularmente pagados y siempre son sólo a nivel de subsistencia.

Cada año en Bolivia, como consecuencia de la falta de tierras suficientes o la carencia total de ellas, 25.000 campesinos migran de las tierras altas para juntarse con otros trabajadores agrícolas en las tierras bajas del oriente, durante las cosechas de algodón y caña de azúcar. Aproximadamente el 80% de estos migrantes del Altiplano tienen menos de cinco hectáreas y un tercio poseen menos de dos hectáreas. La fuerza de trabajo agrícola restante no posee tierras en absoluto, y viven al margen de las grandes extensiones agrícolas o en los vecindarios marginales de Santa Cruz, Montero y otras ciudades y poblaciones.

La mayoría son reclutados mediante contratistas que invaden las tierras altas con propagandas de las posibilidades de ganar dinero como cosechadores de algodón y caña, prometiendo beneficios que nunca se materializan. El 99% nunca ha firmado un contrato y se les paga al contado sin ninguna papeleta de pago. Generalmente se les paga al final de la cosecha, con base en la cantidad de caña de azúcar o algodón recolectada. Trabajan once horas al día cortando, recogiendo, pesando y transportando la caña o el algodón. Sin embargo sólo se remunera el cortado de la caña o algo-

69. Burbach and Flynn, pp. 140-141.
70. Feder, p. 139.
71. Winson, pp. 31-32.

dón; las otras actividades son contribuciones gratuitas para el dueño. En tiempo de estabilidad monetaria el pago es aproximadamente un dólar diario; una familia de cuatro personas quizás pueda ganar tres dolares al día. Desde 1984 los trabajadores agrícolas temporales han sido incluídos en las leyes generales de trabajo bolivianas, pero sólo se cumple sobre el papel. Los sindicatos de trabajadores han reforzado la posición de los obreros temporales, pero la mayoría de ellos permanece sin sindicalizarse.[72]

El trabajo rural por estaciones y por temporadas es una parte institucionalizada en la estructura agraria de Brasil. Aquí el "peonaje" es una esclavitud moderna.

La mano de obra demandada para limpiar las miles de hectáreas de la selva dedicadas a pasturas para las inmensas haciendas ganaderas en el Mato Grosso y Pará, requieren cientos de miles de jornaleros "peones", que son campesinos sin tierras del noreste y otras partes del país que procuran trabajo. Son alquilados por un contratista de trabajo, —"el gato"— quien por cierta suma acuerda proporcionar a la hacienda cierto número de jornaleros.[73] Paga las cuentas pendientes del peón y lo transporta a la hacienda. El contratista y el administrador de la hacienda, sin embargo, deducen todos los gastos, lo que incluye el alojamiento —a veces aún renta por vivienda— del salario de los trabajadores. Al final del período de trabajo, el trabajador no recibe nada. Si durante el período de trabajo uno de los jornaleros desea abandonarlo e irse, el hacendado contrata pistoleros para detenerle. Si "escapa" lo cazan, a veces con ayuda de la policía federal y lo traen de vuelta. Tiene "deudas" que pagar. En el Polo Pecuario Xingu-Araguaia tal deuda del peonaje es la práctica común.[74]

En las zonas donde se cultiva la caña de azúcar, cítricos y legumbres, surgió una clase de jornaleros agrícolas llamados *Boias-frías* (por sus fiambreras con almuerzos fríos). Viven en las poblaciones marginales urbanas, saliendo de allí a las cuatro o cinco de la mañana, viajando en camiones, para comenzar la cosecha a las siete de la mañana. La mayoría son

72. Datos de la Oficina de Acción Social de la Iglesia, Santa Cruz, Bolivia, 1984.
73. La relación del peón siempre es con el contratista, nunca con el dueño.
74. Entrevistas personales con el personal de la Comissao Pastoral da Terra (CPT) en Conceiçao do Araguaia en junio, 1984. Muchos testimonios, personales están archivados en las oficinas de la CPT. CEDI también documenta estás prácticas. Para una historia periodística, véase Manuel Luzón, "Un Grito del Peonaje en la Amazonia", *Vida Nueva*, No. 1278 (Mayo 16, 1981).

mujeres, niños y adolescentes. Regresan a la casa a la noche después de haber ganado menos del salario diario para la subsistencia.

La organización sindical entre los trabajadores del agro y los granjeros pequeños y campesinos es generalmente débil. No sólo el carácter temporario de sus trabajos así como la dispersión geográfica dificultan la organización; el gobierno también contribuye a ello. En México y Brasil los sindicatos son organizados y dirigidos por el gobierno. Severas restricciones son puestas sobre el derecho de huelga y la afiliación sindical obligatoria es prohibida. La combatividad es desmotivada pues requiere que los sindicatos provean servicios sociales, por lo cual atraen a los miembros por sus servicios antes que por sus huelgas. Los paquetes legales dificultan la organización de confederaciones o de asociaciones nacionales. Muchas veces los sindicatos mismos están divididos, con dos o tres grupos luchando por el control. Raramente los trabajadores rurales o los campesinos se unen con los trabajadores urbanos. Algunas veces son colocados unos frente a otros.

Hay excepciones importantes, no obstante. Los cortadores de caña de azúcar de Brasil están organizados en forma militante y han ganado importantes concesiones de los cultivadores. Sindicatos de campesinos y otros pequeños propietarios están demostrando en forma creciente su independencia y militancia. Aún los desorganizados *bóias-frías* han obtenido concesiones luego de protestas callejeras por sus bajos salarios, por sus condiciones de trabajo y por su hambre. En otros lugares de América Latina han habido huelgas sin precedentes por parte de trabajadores del agro. Bolivia es uno de los mejores casos. Aquí, cerca de tres millones de campesinos se han unido en una confederación la cual a su vez integra la Central Obrera Boliviana (COB) junto con mineros y obreros. En los años recientes la militancia de la confederación campesina ha sido demostrada en más de una ocasión por bloqueos masivos de caminos. Las concesiones incluyeron mejores precios para sus productos y la incorporación de los cosechadores migrantes en las leyes generales del trabajo, proveyéndoles beneficios sociales y legales. En verdad, se ve por toda América Latina una creciente militancia de movimientos populares que lanzan nuevos proyectos históricos a partir de los sectores marginados.

Los pobres de la tierra siempre han resistido. Las explosiones de violencia y los movimientos revolucionarios, como el rechazo a aceptar las nuevas tecnologías y el mantener las tradiciones ancestrales, son algunos de los medios que utilizan para expresar sus resistencias. Siempre latente, ésta continuamente se expresará en nuevas formas en la medida que surgen nuevas circunstancias.

LA REFORMA AGRARIA

Casi todos los países de América Latina han tenido algún tipo de reforma agraria. Los primeros, México, Bolivia y Cuba, fueron resultado de situaciones revolucionarias. Sin embargo, la mayor parte de las reformas agrarias se dieron en los años sesenta como políticas agrarias planeadas y presionadas por la Alianza para el Progreso, con muy pocas intenciones de reestructurar el poder. Con la excepción de Cuba, las reformas agrarias fracasaron decisivamente, en cuanto se refiere a la justicia rural planteada en este capítulo. En los mejores casos, han sido "indecisas".[75]

Sin lugar a dudas la Revolución Mexicana y la consiguiente reforma agraria que ella arrastró, trajo cambios dramáticos en la estructura y en las relaciones sociales. Sin embargo, como muchos han observado:

> La reforma agraria mexicana, consolidada en la constitución de 1917 pero fruto de un largo período de revueltas campesinas, liquidó la vieja estructura latifundista y cambió profundamente su vinculación servil a las haciendas tradicionales. La nueva estructura social, política, y económica permitió la paulatina formación de América Latina, aunque reproduciendo sus rasgos esenciales de dependencia, en este caso agravadas por la proximidad de EE.UU.[76]

En 1970 había casi el mismo número de campesinos sin tierras en México que al comienzo de la Revolución Mexicana. En 1910, el 66% de la población rural no tenía tierras; hoy la cifra se mantiene con una mitad de la población rural.[77] Aún con restricciones, la política agraria mexicana constantemente ha favorecido a la agricultura comercial

75. Feder, pp. 171-261.
76. Pedro Negre Rigol y otros, *Reformas Agrarias en América Latina (México, Bolivia, Cuba, Chile, Perú).* (Buenos Aires Tierra Nueva, 1976), p. 17.
77. *Ibid.*

con vinculaciones transnacionales. La legislación agraria reciente da aún menos garantías a los pequeños propietarios, abriendo el campo mexicano aún más a los intereses comerciales. Claramente los ideales de Zapata han sido olvidados.

Lo más significativo de la reforma agraria en Bolivia fue la alteración dramática de las relaciones sociales. Los campesinos fueron liberados de su condición de siervos, cambiando así totalmente el carácter de la participación campesina en la vida nacional.

Los cambios en cuanto a la tenencia de la tierra fueron menos espectaculares. La reforma agraria de 1953 expropió las grandes haciendas del Altiplano y los valles del Ande, pero simplemente legalizó las parcelas individuales que los campesinos ya usufructuaban. En algunos casos la reforma agraria significó reducción de las tierras que el campesino tenía y en lo mejor significó un pequeño incremento que nunca sobrepasó el 25% de lo que ya poseía. El resultado fue la legitimación del minifundio y la acentuación de la extrema fragmentación de las dispersas tierras poseídas.[78]

Al mismo tiempo, la política agraria se orientó hacia la creación de una agroindustria viable en las planicies orientales del país. Los complejos agroindustriales dominaron en forma creciente desplazando a los pequeños agricultores que habían llegado a la región como "colonizadores" bajo los esquemas de desarrollo de tierras nuevas. La mayor concentración de tierras se dio durante los años setenta bajo el régimen militar del General Hugo Bánzer Suárez quien manipuló la agencia nacional de reforma agraria para premiar a sus compinches leales.[79]

El mismo esquema de reforma agraria se puede ver por toda América Latina. En Perú, la nueva ley agraria enfatiza el desarrollo agroindustrial, ignorando las regiones montañosas donde los campesinos representan el 61% de los agricultores de toda la nación. La ley de reforma agraria de 1969

78. *Ibid.*, pp. 29-48. Véase también Javier Albó, *¿Bodas de Plata? o Requiem por una Reforma Agraria* (La Paz: CIPCA, 1979): Miguel Urioste Fernández de Córdova. *El Estado Anticampesino* (La Paz: CINCO-ILDIS, 1984); Danilo Paz Ballivían *Estructura Agraria Boliviana* (La Paz: Librería Editorial "Popular", 1983); y la obra clásica, Dwight B, Heath, Charles J. Erasmus, Hans C. Buechler, *Land Reform and Social Revolution in Bolivia* (New York: Frederich A. Praeger, 1969.
79. Véase, *Tierra, estructura productiva y poder en Santa Cruz.*

degeneró en una administración burocrática desde arriba hacia abajo, frustrando lo que podría haber sido algo nuevo entre las reformas agrarias de América Latina. La reforma agraria de Colombia de los años sesenta finalmente "no modificó la estructura de tenencia de tierras en el país, por el contrario, fortaleció y aceleró el desarrollo capitalista en torno a la gran propiedad".[80]

La experiencia de América Central es similar. En Honduras la reforma agraria funciona sólo bajo fuertes presiones de los campesinos, y la tierra que se distribuye generalmente es de calidad marginal. En Honduras, si el campesino quiere tierras fértiles, debe tomarlas por sí mismo. Indudablemente sin la estrategia de las ocupaciones de la tierra, la afectividad de la reforma agraria de Honduras es cuestionable. La reforma agraria de Costa Rica suele mostrarse como un programa modelo. Sin embargo, según hemos visto, los agricultores pequeños, como clase, están desapareciendo, presionados por los grandes hacendados y agrocomerciantes. Al mismo tiempo que Costa Rica dice que desea dar tierras a los agricultores pobres, su política se localiza en el comercio de la agricultura que enfatiza la consolidación de tierras en grandes propiedades. ¡En verdad parte de la reforma agraria es cuidar de los campesinos expulsados de sus tierras en otras partes! Esto es evidente, particularmente en la región sur donde el gobierno ha obtenido tierras de una compañía bananera para redistribución a los granjeros que perdieron sus tierras en beneficio de los hacendados en el norte de la provincia de Guanacaste. Tal como concluye un estudio al respecto: "la voluntad política de realizar una reforma agraria no existe en los más altos niveles de decisión".[81]

La reforma agraria no ha alcanzado a la injusta estructura de poder. Hay dos razones para esto. Una es que la reforma agraria no esta dirigida a cambiar las estructuras, sino más bien a preservarlas al desviar presiones contra ellas. La segunda razón se relaciona con la anterior. Allí cerca hay siempre una excusa: solamente las tierras no productivas son redistribuidas. Así, haciendo producir la tierra, como lo es el intro-

80. Pedro Casaldáliga y otros, *Profetas, Tierra y Capitalismo. Iglesia y campesinado en América Latina* (Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular, 1981), p. 175.
81. Francisco Barahona Riera, *Reforma Agraria y Poder político* (San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1980), p. 276.

ducirles ganado, los terratenientes mantienen sus grandes propiedades, o al menos preservan las mejores, dando sólo las tierras de calidad secundaria a los campesinos pobres. Feder llama a esto "*un nuevo concepto de justicia social para la élite terrateniente:* que es injusto expropiar la tierra cuando se le utiliza más intensamente".[82] En el fondo, la desigual distribución de la tierra y el poder que le confiere, no son asuntos que conciernen a la reforma agraria.

LA TIERRA Y LA VIOLENCIA

La altamente desigual distribución de la tierra y la participación en los beneficios del desarrollo agrícola es una fuente de violencia considerable. A veces ha surgido como movimientos revolucionarios como en México y más recientemente en El Salvador. Generalmente, sin embargo, la violencia ha sido el resultado de la voracidad de los grandes terratenientes y negociantes del agro quienes buscan expandir sus propiedades y mantener intacta la estructura de poder rural que ahora tiene vinculaciones urbanas. Esta violencia es constante e institucionalizada. La expulsión forzada de pequeños propietarios de sus tierras y el asesinato de líderes sindicales que organizan la resistencia, es parte del escenario rural de Paraguay,[83] de México[84] y especialmente de Brasil.

Como Feder lo explica, los grandes terratenientes y negociantes del agro sostienen:

> . . . una "policía" privada en muchas haciendas grandes y plantaciones. Mantienen a los trabajadores "en línea". Los intimidan o aterrorizan y les dan castigos corporales. En algunas ocasiones asesinan. Estas "policías" les impiden a los trabajadores ingresar a sindicatos o ligas campesinas, amenazándoles en caso de que lo hagan así. Contribuyen mucho a los conflictos violentos entre los trabajadores y la administración, y con frecuencia surgen casos de gran brutalidad . . .
> De este modo, la vida del campesino está plagada de amenazas de violencia y del ejercicio de la misma, que casi siempre se originan dentro de la élite terrateniente. Cuando los campesinos usan la violencia sólo reaccionan ante condiciones insoportables. No les queda otro recurso.[85]

82. Feder, p. 197. Subrayado en el original.
83. *Paraguay, Power Game*, pp. 56-59.
84. *Noticias Aliadas*, Abril 12, 1984.
85. Feder, p. 129.

En ningún lado este sistema de violencia contra los pequeños propietarios y trabajadores rurales es más evidente que en Brasil. Sólo en 1983, 72 personas fueron asesinadas en conflictos relacionados con la tierra y el trabajo rural,[86] 19 en el noreste del estado de Bahía,[87] donde las víctimas primeramente fueron los líderes de los sindicatos de trabajadores rurales y los victimadores la policía privada de los dueños de las plantaciones. En el estado vecino de Maranhao, 12 líderes rurales fueron asesinados sólo en los primeros cuatro meses del año 1984.[88]

En las haciendas ganaderas del central oeste, las conductas de violencia continúan. Miles de campesinos sin tierra se han ido de la región buscando tierras y han establecido pequeñas granjas, generalmente sin títulos legales, aunque las leyes brasileñas reconocen el derecho a la posesión de ellas luego de usufructuarlas un año y un día. Los grandes terratenientes respaldados con la política del gobierno y a veces con títulos otorgados en Brasilia sin que nunca un supervisor haya visitado los terrenos, reclaman las mismas tierras para sí a modo de expandir sus imperios.

Siguiendo el sistema descrito por Feder, cientos de *pistoleiros* privados son rentados para expulsar a los *posseiros*, o sea, los pequeños propietarios que estaban ya labrando la tierra o que simplemente entran en las grandes extensiones desocupadas de la hacienda. El ganado es enviado en estampida sobre los sembradíos de los *posseiros*. Finalmente sus casas son quemadas, sus familias amenazadas y, si se rehusan a entregar las tierras, son asesinados. En la región conflictiva de Araguaia-Tocantíns, en 1983, treinta y nueve personas murieron en acciones violentas por causa de la tierra; 632 fueron amenazadas de muerte; 142 fueron heridas; 524 familias fueron arrojadas de sus tierras; 332 casas quemadas y 148 fueron arrestadas a modo de intimidación.[89] En forma creciente las víctimas son abogados que asisten a los

86. Comissao Pastoral da Terra, "Conflictos da Terra no Brasil (Janeiro a dezembro de 1983)", mimeografiado.
87. Comissao Pastoral da Terra, Regional Nordeste III, "Conflictos da Terra na Bahía (Janeiro a dezembro de 1983)", mimeografiado. También, *Grito no Nordeste*. No. 77 (Marco-abril 1984); y Federaçao dos Trabalhadores na agricultura no Estado de *Pernambuco, Acucar com Gosto de Sangué. Violencias no zona Canavieira de Pernambuco* Recife, Brasil, 1984.
88. *Grito no Nordeste*.
89. Comissao Pastoral da Terra Araguaia-Tocantins "Nos conflictos pela Terra as Dores e as Esperancas dos Trabalhadores Rurais", mimeografiado.

pequeños propietarios para obtener sus títulos legales. Otros son obreros eclesiásticos que ayudan a los pobres de la tierra, que son intimados, encarcelados o expulsados.

Los autores de estas violencias, aún siendo públicamente conocidos (la Iglesia Católica publica los nombres) raramente son arrestados y nunca jamás juzgados. Estos actúan con impunidad, y aún con la complicad de la policía federal y de las agencias de gobierno.[90] Más bien utilizan el burocrático aparato militar para impedir a los pobres el acceso a las tierras[91] y generan así trágicos conflictos entre la gente, el gobierno y las clases sociales.

La Comisión Pastoral de la Tierra de la Iglesia Católica de Brasil lo explica de la siguiente manera:

> Estos conflictos de intereses alian, de un lado en la disputa por la tierra, los fazendeiros, latifundistas y estafadores luchando para que se mantenga y se perpetúe la situación actual que los beneficia. Del otro lado, los posseiros, minifundistas, arrendatarios, asalariados y pequeños propietarios luchando para defender el derecho de tener un pedazo de tierra para sobrevivir. La posición de unos en defensa de sus privilegios y la lucha de otros por la conquista de sus derechos se define a partir de la estructura agraria brasileña; una estructura monopolista y concentradora de la propiedad de la tierra . . .
> Los afectados por esa violencia, posseiros, minifundistas, arrendatarios, asalariados, etc., reaccionan. Pero su reacción, hasta ahora, nunca fue tan violenta en cuanto la acción sufrida. Es apenas una acción de defensa de sus derechos. Defensa que en la mayoría de las veces, no se concretiza, pues la fuerza de los grandes es tan avasalladora que casi los aplasta.[92]

La violencia es una realidad trágica que crece por la desigual distribución de la tierra y el poder, agravada por políticas oficiales que perpetúan la injusticia. La violencia significa poder y dominio y sus víctimas son los pobres de la tierra.

CONCLUSION

La agricultura latinoamericana se está convirtiendo en una gran empresa comercial que forma parte del complejo

90. La Comissao Pastoral da Terra indica a cerca de 30 agencias gubernamentales. Véase Comissao Pastoral da Terra, p. 29.
91. *Ibid.*, p. 30.
92. *Ibid.*

agroindustrial internacional. En este proceso surge una nueva clase de terratenientes capitalistas modernos, que sólo refuerzan las antiguas desigualdades de clase social y facilitan la expulsión, muchas veces violenta, de campesinos, pequeños agricultores e indígenas de sus propias tierras. El pequeño propietario no puede competir; no tiene recursos; no puede absorber los riesgos. Poco a poco muere en sus ínfimas parcelas, o se va como otros miles a las ciudades de San Pablo, Lima, Bogotá, San José, Tegucigalpa, o ciudad de México, simplemente para "jornalear" día a día, sin futuro, sin esperanza.

Este capítulo ha sido largamente descriptivo de la situación de los sin tierra en América Latina. En el próximo capítulo trataremos de analizar algunas de las teorías subyacentes que causan e intentan justificar la desposesión de tierra.

CAPITULO 2

LA TEORIA DE DESARROLLO Y EL DESPOJO DE LA TIERRA

EL MODELO CAPITALISTA DE CRECIMIENTO ECONOMICO

Ni la casualidad ni el destino son responsables por la realidad rural de América Latina. Es, ante todo, el resultado de políticas cuidadosamente trazadas y que obedecen a un modelo particular de desarrollo económico. Dentro este modelo, el proceso descrito en el primer capítulo se ve no sólo como una consecuencia lógica, sino también como un necesario ordenamiento moderno para el desarrollo de la sociedad. En el presente capítulo ahondaremos en este modelo de desarrollo económico.

El modelo capitalista de crecimiento económico que domina las luchas de Latinoamérica por su aplicación, entiende el crecimiento y la modernización como claves para el desarrollo. Dentro la lógica de este modelo, la modernización significa la transformación de los así llamados sectores primitivos y tradicionales en un capitalismo orientado hacia el mercado y basado en la economía tecnológica para poder sostener el crecimiento económico o expansión. El crecimiento económico se entiende como la expansión agregada de la economía. La distribución del crecimiento económico entre los sectores sociales rara vez es considerado importante y a veces es visto como imposible. En efecto, muchos economistas creen que la concentración del crecimiento —o riquezas— es necesaria para alcanzar altos niveles de acumulación de

capital y tasas de ahorros, los cuales a su vez serán invertidos en la industria moderna (incluyendo la agricultura industrializada). La preocupación fundamental es el crecimiento económico.

Para poder alcanzar una continua expansión de la economía, la acumulación de capital y ahorros para la inversión y expansión del mercado, son vistos como elementos fundamentales. Los ahorros, es decir el dinero guardado luego de satisfacer las necesidades básicas y los lujos deseados, son particularmente importantes porque estos son la fuente de las inversiones. El dinero ahorrado hace crecer la economía. Sin embargo, desde que el ahorro doméstico o el dinero que una nación "ahorra" o tienen disponible para inversiones es poca cosa, al menos en comparación con las necesidades de inversión, las contribuciones o las inversiones extranjeras son deseadas para aumentar los ahorros domésticos y por lo tanto la capacidad de inversión. De acuerdo con el modelo, la gente pobre no puede ahorrar, pero los ricos sí. De ahí que las políticas deban favorecer a los ricos. Al mismo tiempo, los préstamos internacionales y las corporaciones transnacionales son importantes "contribuidores extranjeros" para el ahorro y la inversión. Ofrecen también recursos de la tecnología moderna y medios para la expansión del mercado. Ambos son cruciales para el crecimiento. Sin la expansión del mercado, las inversiones no tienen sentido, y sin la tecnología que reduce costos y la mano de obra, el crecimiento es imposible.

EL PAPEL ESPECIAL DE LA AGRICULTURA

La agricultura juega un papel especial como proveedora de mano de obra para la industria, y para generar divisas extranjeras.

De acuerdo con el modelo de crecimiento económico, miles y miles de campesinos y pequeños granjeros están sub-empleados en la agricultura y por lo tanto pueden ser transferidos a empleos productivos en la industria urbana y agrícola industrializada. En la agricultura son solamente un "excedente" de mano de obra improductivo, y no contribuyen en absoluto al crecimiento. En la industria, sin embargo, se tornan contribuidores productivos para el crecimiento

económico. También contribuyen así al ahorro doméstico, porque pueden ser contratados por un salario mínimo que sobrepasa sólo en algo sus necesidades básicas pero suficiente para incentivar a que dejen la agricultura tradicional. Lo que no se les paga, constituye su contribución al ahorro doméstico. Son una fuerza laboral barata, de reserva, virtualmente ilimitada, siempre lista para el sector capitalista en expansión, según esta teoría.

La agricultura puede también ser un medio para generar rápidamente divisas extranjeras. Al concentrar la producción sobre los productos de alta demanda en el exterior, tales como la carne, las frutas, la soya, un país pobre puede aliviar significativamente su crónico problema de la balanza de pagos, al obtener un intercambio favorable con el extranjero. Vemos así que el modelo de crecimiento está altamente orientado hacia la exportación. Los pequeños mercados nacionales, se cree, dictan también esta orientación.

EL SIGNIFICADO DEL DESARROLLO

El desarrollo agrícola, entonces, es en función del modelo de crecimiento económico. La meta básica es aumentar la producción agrícola ("crecimiento"), para que aumenten los ahorros. Desde que se entiende que los pequeños propietarios no tienen capacidad de ahorro y dado que las pequeñas extensiones de tierra son insuficientes, la consolidación de la tierra en grandes propiedades es necesaria para esta estrategia de desarrollo. Al mismo tiempo, la mecanización, la tecnología moderna y la "innovación" deben introducirse, pues se cree que ellas son requisitos necesarios para aumentar la producción. Esto, desde luego, da mejores resultados en propiedades grandes.

De acuerdo con el modelo, la agroindustria[1], especialmente las corporaciones transnacionales, son un componen-

1. Una discusión sobre la transnacionalización del agro en América Latina se encuentra Raúl Vigorito, *Transnacionalización y desarrollo agropecuario en América Latina* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984). Cabe notar que no toda agroindustria tiene la agricultura como su interés principal. Es obvio, sin embargo, que empresas petrolíferas y químicas quieren vender agroquímicos. Otras compañías están involucradas en muchos aspectos de producción agrícola como un interés secundario lucrativo, entre ellos, semillas. Royal Dutch, Shell, Unión Carbide, Celanese, Ciba-Geigy, ITT, entre otros son dueños de empresas semilleras. Estas empresas, cuyo interés en primera instancia no es semillas, mantienen casi un control monopolístico no sólo sobre la venta de semillas, sino sobre su desarrollo incluyendo investigación y

te necesario para el desarrollo agroindustrial. Suplen inversiones de capital, capacidad técnica y acomodamiento del mercado. Aporta también con insumos y eficiencia mediante sistemas integrados de producción, procesamiento y distribución.

Los esquemas de desarrollo rural son designados para facilitar este tipo de cambio agrícola. El Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo contribuyen con millones de dólares en proyectos de infraestructura tales como caminos, proyectos hidroeléctricos para energía e irrigación, sistemas de transporte y cosas semejantes. Son introducidas todo tipo de mejoras técnicas, como la mecanización, los fertilizantes químicos, las semillas de "revolución verde", y mejoramiento de la tierra. La reforma agraria es alentada para modernizar e incrementar la producción. Los servicios sociales tales como la salud y la educación, son alentados para mejorar la calidad del trabajo y para aliviar las tensiones sociales que el desarrollo implica y para comprar el apoyo para programas de desarrollo. Las agencias de desarrollo son creadas como medios de control socio-económico, y para asegurar una presencia gubernamental más efectiva en las áreas rurales. Hay una gran variedad de tales programas, variando también el cómo afectan, quién los hace y de qué manera los sectores sociales se benefician. Algunas aproximaciones son más humanitarias y preocupadas por los pobres de la tierra que otras. De cualquier manera, "el desarrollo rural" es siempre un agente para llevar a la práctica el modelo de crecimiento económico de desarrollo. [2]

CONTRADICCIONES EN EL MODELO DE CRECIMIENTO

Como resultado del modelo de crecimiento, varios países latinoamericanos han aumentado en forma significativa

mejoramiento genético, de una gran variedad de especies determinando así lo que está disponible para el agricultor. También estas compañías desarrollan variedades que responden sólo a los productos químicos de su empresa, asegurando así aún más control. Véase Pat Roy Mooney, *Semillas de la Tierra. ¿Un recurso público o privado?* (Ottawa: Inter-pares para el Canadian Council for International Cooperation y el International Coalition for Development Action en Londres, 1979).

2. Una buena discusión de estos asuntos en Hugo Assmann, ed. *El Banco Mundial: un caso de "progresismo conservador"* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1980). Otra valiosa para toda esta discusión es Rosemary G. Galli, ed. *The Political Economy of Rural Development. Peasants, International Capital, and the State* (University of New York Press, 1981).

su producción: México, Colombia, Brasil, y aún la pequeña Costa Rica, se han tornado grandes exportadores de productos agrícolas. Tal como hemos visto, desde que el "desarrollo" comenzó en cada uno de estos países, los desposeídos de tierras han aumentado y la brecha entre ricos y pobres se ha ensanchado. Esto se ha visto en México, nación algunas veces citada como un positivo ejemplo de desarrollo agrícola, donde el grueso de los ingresos del campo se encuentra concentrado solamente en un 5% de los granjeros mexicanos. México, Brasil y Costa Rica, a pesar del crecimiento agrícola y de la participación en el mercado mundial, son países deficientes en alimentos, teniendo todos ellos que importar alimentos básicos en los años recientes, incluyendo el alimento de primera necesidad, el frijol negro.

En cada uno de estos países, justamente con el crecimiento económico, ha aumentado la penetración y el control sobre los sistemas de producción, procesamiento y distribución, por parte de transnacionales agroindustriales y luego una mayor concentración de poder económico en una nueva burguesía agraria que tiene variados intereses en la "industria moderna". El énfasis del modelo de crecimiento sobre el crecimiento agregado significa, simplemente, que los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres.

Por otra parte, el modelo de crecimiento, con su concepción de "excedente" de mano de obra cuya "productividad marginal es cero", es responsable por el desempleo masivo y la carencia de tierras, en cuanto los campesinos y otros pequeños propietarios son obligados a salir de sus tierras por la "moderna" agricultura e industria. Al mismo tiempo, dice la teoría, este "excedente" de mano de obra es incapaz de encontrar un nuevo trabajo en la industria urbana, al contrario de lo que dice la teoría, asegura salarios bajos para aquellos pocos que encuentran un nuevo trabajo. El modelo transfiere a los campesinos a la ciudad, pero no los transforma en obreros. El "problema urbano" de las ciudades de América Latina es una manifestación del modelo de crecimiento agrario.

Finalmente, con el modelo de crecimiento, la producción de alimentos declina severamente. Tal como hemos visto en México, Brasil y Costa Rica, la orientación de la exportación no produce para la alimentación básica del

consumo nacional. Los alimentos se producen principalmente en las granjas pequeñas. En Costa Rica, las granjas menores de 50 hectáreas producen entre el 22 y el 29% de los cereales básicos, incluyendo también vegetales, frijoles y maíz.[3] En Brasil las granjas de diez hectáreas o menos producen más del 80% de los frijoles de la nación, el 90% de su mandioca (yuca) y el 70% del maíz de consumo humano.[4] Situaciones semejantes pueden citarse por toda América Latina. La oposición a las granjas pequeñas por el modelo de crecimiento, es la mayor causa de hambre. "La economía de escala" tiende a crear una agricultura homogénea orientada a la exportación y altamente dependiente del mercado y las compañías internacionales, casi siempre en detrimento de los alimentos que van a la mesa.

Si los resultados del modelo de desarrollo son contradictorios, es porque también tiene fallas teóricas. En primer lugar el "crecimiento" puede estimularse tanto en los sectores pobres como en los ricos. La expansión económica no tiene que ser concentrada en una élite. Si se dieran políticas de inversión y otras estrategias que favorecieran a los sectores más bajos económicamente hablando, el desarrollo podría estimularse entre los pobres, alterando de esta manera, substancialmente, la distribución de los ingresos en una o dos décadas.[5] Si bien los estudios no son numerosos, las evidencias empíricas sugieren que el así llamado "excedente" de mano de obra no es excedente en absoluto. Antes bien, es necesario para mantener los niveles actuales de producción. Es verdad que la productividad del trabajo es baja y no utilizada, pero transferir el "excedente" es la causa de que decline la producción actual.[6] Gunnar Myrdal afirma categóricamente "que la productividad marginal de mano de obra es cero, es una afirmación objetivamente incorrecta, como teóricamente sin validez",[7] y argumenta que la productividad del campo es baja por la baja utilización de su mano de obra y

3. Jeffrey Ashe, *Rural Development in Costa Rica* (New York: Interbook Inc. Acción Internacional, 1978), p. 47.
4. IBASE, "Agricultura no Brasil: Produçao para Consumo Interno-Produçao para Exportaçao", (Mimeografiado), Río de Janeiro, Brasil.
5. Hollis Chenery y otros, *Redistribución con desarrollo* (Madrid: Tecnos-Banco Mundial, 1976) especialmente capítulo 2.
6. El estudio pionero también enfatizando la importancia de recursos humanos es T.W. Schultz, *Modernización de la Agricultura*, (New Haven: Yale University Press, 1964).
7. Gunnar Myrdal, *The Challenge of World Poverty, a World Anti-Poverty Program in Outline* (New York: Pantheon Books, Randon Hause, 1970), p. 88.

que por lo tanto "un aumento de la fuerza laboral —logrado al mejorar la participación, la duración y la eficacia del trabajo— podría levantar los resultados aún sin ninguna innovación tecnológica o inversión adicional, con excepción del trabajo".[8]

Hay además amplias evidencias que atestiguan la eficiencia de las granjas pequeñas. En verdad, estas son más productivas, esto es, más eficientes en relación con sus hectáreas, que las grandes. Pueden también usar y beneficiarse de la tecnología. Finalmente, dandōseles la oportunidad y el incentivo necesarios, los campesinos también desean adoptar nuevos y mejores métodos agrícolas.[9]

Finalmente, en adición a las contradicciones empíricas y las fallas teóricas, el modelo capitalista de crecimiento está basado en una presunción errónea muy seria, la cual es la economía "dual": un sector "tradicional" y el otro sector "moderno", como su hermenéutica para comprender la realidad rural.

LA FALACIA DE LA ECONOMIA DUAL

De acuerdo con lo asumido por la economía dual, el sector "tradicional" está atrasado, es conservador e irracional (porque no exagera en los beneficios) y está representado por la masa de los campesinos pobres. El sector "moderno", por el otro lado, es progresista y capitalista. Aunque pequeño, como sector que lidera la economía, está pronto para la innovación y la expansión. Se da, por cierto, que el sector moderno es el motor del desarrollo y que la meta de éste es transformar al sector tradicional en moderno.

En lo mejor, esta presunción es solamente una descripción de apariencia. En realidad no hay un "dualismo" de sectores. Antes que nada la doble apariencia es la expresión de una sola economía caracterizada por la explotación y la dominación. El concepto de "tradicional" está basado en el prejuicio de que las sociedades campesinas son estáti-

8. *Ibid.*, p. 86.
9. Ernest Feder, *Violencia y Despojo del Campesino: Latifundismo y explotación capitalista en América Latina*, (México, Siglo veintiuno editores, tercera edición, 1978). pp. 101s; James P. Grant. "Growth from Below: A People-Oriented Development Strategy", Development Paper 16 (Washington, D.C.: Overseas Development Council).

cas, con una cultura un tanto divorciada de la realidad socio-histórica.

LA ECONOMIA POLITICA DEL CAMPESINADO

Poco entendido es que el campesinado muestra características de un modo específico de producción que se ha dado en llamar "economía campesina",[10] y que ha sido modelado por la historia semi-feudal de América Latina y recientemente por el capitalismo agrario.

La economía campesina se destaca por las siguientes características:

1. La producción es motivada como también orientada hacia la unidad familiar, y rara vez sobrepasa los niveles de subsistencia.
2. Sólo como segunda instancia la producción se orienta hacia el mercado. Los vínculos con el mercado son débiles y el productor campesino nunca genera capital. El excedente de su producción se transfiere bajo términos de intercambio muy desigual a la clase social dominante.
3. La mano de obra no es empleada, sino contribuida por la misma familia y la comunidad mediante varias formas de asistencia mutua y esfuerzos colectivos. Por otro lado, el campesino muchas veces debe vender o "contribuir" con su trabajo a los intereses de la economía dominante.
4. La tierra es la base de su vida. Sin embargo, la tierra nunca es entendida como una propiedad privada en el sentido capitalista, sino como propiedad familiar o comunitaria. (El hecho que muchas veces el campesino no tiene tierra, pero debe arrendarla o trabajar por ella como medianero en las haciendas, no es propio de la economía campesina, pero indica la descomposición

10. El modelo teórico original fue concebido por A.V. Chayanov, editado por D. Thorner, R.E.F. Smith y B. Kerblay, *The Theory of Peasant Economy* (Homewood, Illinois: Richard D. Irwin, Inc., 1966), quién desarrolló la teoría mientras que servía como director del Instituto de Economía Agrícola en la Unión Soviética después de la Revolución de 1917. Una discusión de Chayanov y la economía campesina se encuentra en Orlando Plaza, *Economía Campesina* (Lima: Desco, 1979). Véase también el importante libro de Teodor Shanin, ed., *Peasants and Peasant Societies, Selected Readings* (Middlessex-Inglaterra: Penguin Books, 1971). Mi propia experiencia empírica sobre lo que está fundamentado ese trabajo es el campesinado aymara-quechua de los andes bolivianos.

de la economía campesina frente a la economía dominante).

5. La identificación existencial es con la familia, la propiedad de la familia y la comunidad, de una manera tal que el individuo, la familia y la comunidad forman una unidad indivisible.

6. La estructura organizativa básica de control de la tierra es la comunidad.

Para comprender la economía política del campesinado,[11] debe iniciarse un análisis centralizado en tres niveles principales: la familia, la comunidad y el Estado; todo esto en el contexto de la estructura política, social y económica capitalista.

La familia es el recurso principal de protección personal. La comunidad actúa como un amortiguador entre la familia y el estado. El estado "controlado por las élites centrales e investido con autoridad, riquezas, estatus, educación y poder coercitivo", es el medio para expropiar al campesino de su producción y sus recursos.[12]

La economía campesina entonces, debe ser entendida bajo las condiciones sociales, económicas y políticas que ha determinado la clase dominante.[13] Esto es, las sociedades campesinas no pueden ser entendidas en forma aislada del sistema total. Por siglos este sistema se ha caracterizado por la dominación y explotación de los campesinos —el sector "tradicional", por parte de una clase socio-económica más poderosa: el sector "moderno". En otras palabras la clase social dominante siempre ha tenido interés en crear el así llamado sector tradicional como una fuente de mano de obra y tierras baratas, principales factores de la producción agrícola.

Vista esta matriz socio-económica, la economía campesina es una respuesta racional de auto-protección contra la hegemónica clase social que los explota. Es así que la eco-

11. Véase Henry Bernstein, "Concepts for the Analysis of Contemporary Peasantries", en Galli, *The Political Economy of Rural Development.*
12. Davydd J. Greenwood, *The Political Economy of Peasant Family Farming: Somo Anthropological Perspectives on Rationality and Adaptation* (Ithaca, New York: Rural Development Committee, Center for International Studies, Cornell University, 1973). p. 30.
13. Eric R. Wolí, *Los Campesinos* (Barcelona: Editorial Labor, 1971). Esta postura historicista está desarrollada por Shanin; es también la postura de Greenwood.

nomía campesina se dirige a confiar el control de las tierras y sus recursos, tanto como la organización socio-política, a su propio grupo social. Por tanto el explotador mercado es evitado en tanto y en cuanto es posible, produciendo sólo lo que es exclusivamente necesario para la familia y la comunidad. Al mismo tiempo el campesino relega el trabajo a la familia y la comunidad, tratando así de controlar sus recursos laborales, por lo menos en cuanto a sus propias necesidades. El conservadurismo tradicional es una forma de resistencia, una manera de mantener la integridad personal y de clase, para no subordinarse completamente a la clase capitalista. Un autor lo explica así:

> La resistencia del campesino productor se manifiesta de numerosas maneras: rechazo en adoptar nuevas prácticas de cultivos o el sabotaje -de aquí el conservadurismo campesino— tomando en cuenta que tales medidas conllevan futuros elementos de riesgo en la ya precaria base material de la producción casera; las huelgas campesinas en relación con el rechazo de producir ciertos productos o el retractarse en la producción, esto es, una retirada, al menos parcial, de relaciones basadas sólo en el intercambio de productos de primera necesidad o de buscar fuentes alternativas de ingresos (por ejemplo las migraciones laborales); la evasión de la regulación de siembras y de los términos de intercambio impuestos por el estado u otras agencias monopolizadoras del mercado capitalista —mediante el contrabando y otras formas de mercado ilícitas para obtener una mayor recompensa por su trabajo; tanto como acciones políticas violentas, que incluyen actos individuales o colectivos contra agentes y funcionarios del estado y de las capitales, en las áreas rurales.[14]

Definir a los campesinos como retrógrados e irracionales es absolutamente inapropiado. En efecto, el análisis demuestra que la economía campesina es altamente eficiente, no para el enriquecimiento, sino ciertamente para cuidar de las necesidades humanas básicas de sobrevivencia, frente a las generalmente grandes desigualdades. En este sentido es una fuerza positiva nacional, y no un retroceso.[15]

Sin embargo, el modelo capitalista de crecimiento económico destruye intencionalmente la economía campesina. Como un observador lo ha notado, el *tachar* a los campesinos de retrógrados es una "carta para toda clase de intervención"[16] en favor de la clase dominante capitalista. El

14. Bernstein, p. 18.
15. Greenwood, pp. 30, 61.
16. *Ibid.*, p. 69.

modelo dice que el sector "tradicional" debe ser transformado en un sector "moderno". Lo que sucede es que el sector "tradicional" no se transforma si no es transferido del campo a los grandes centros comerciales urbanos donde opera como mano de obra barata.

"Tradicional" y "moderno" son dos expresiones de un sólo sistema "tradicional" siendo los explotados y dominados, y el "moderno" los explotadores y dominadores. Ambos han surgido por causas de las diferentes relaciones con el capital.

CAMBIOS NECESARIOS EN EL MODELO DESARROLLISTA

Es fundamental un nuevo modelo de desarrollo que debe dar prioridad a los sectores rurales más pobres, si los pobres de la tierra tandrán una segura y justa base económica. Las contradicciones en el modelo de crecimiento que se han visto en este capítulo, sugieren algunos de los cambios y nuevas direcciones que el modelo debe seguir. El nuevo modelo debe respetar y construirse sobre la economía campesina, y fomentar a los pequeños productores mediante políticas de inversión y refuerzo a su capacidad de ahorro. El mercado doméstico para la producción de alimentos de primera necesidad deberá enfatizarse y, bajo las condiciones de la economía de mercado, los términos de intercambio deberán pesar en favor de los granjeros campesinos. Para incrementar las cosechas, deberá introducirse tecnología que haga más eficiente, pero que no reemplace la mano de obra.

Sin embargo el nuevo modelo también deberá moverse hacia la socialización de los factores de producción e insumos agrícolas y otros recursos. Y por lo menos en las áreas de escasez aguda de tierra, las propiedades colectivas en el uso de la tierra serán necesarias. La nacionalización de las plantaciones y de las grandes estancias agrícolas, como de las empresas ganaderas, será requerida para su administración por los trabajadores. Al mismo tiempo el sistema de soporte agrícola, tal como la mecanización y la ayuda financiera, deben ser necesariamente colectivizados.

Ciertamente, las organizaciones de clase tales como gremios y ligas de campesinos deberán ser estimuladas. Solamente a través de una vigorosa organización de base

se podrán confrontar los intereses de la clase dominante, para que se realicen cambios en favor de los pobres de la tierra.

Fundamentalmente, por supuesto, es una reforma agraria que no es sólo la redistribución de la tierra, sino que es una reestructuración radical del poder. Sin este tipo de reforma agraria hay pocas posibilidades de alcanzar la justicia y el bienestar de los pobres de la tierra. Sin la transferencia del poder hacia ellos, los cambios no se darán. En realidad, una reforma agraria genuina no puede darse separada de transformaciones que deberán ocurrir en toda la sociedad. En este sentido, la reforma agraria debe ser parte de un proceso global de cambio social. Es sólo en este contexto que la reforma agraria tiene significados genuinos. Esto es lo que hace realmente significativa la reforma agraria nicaragüense, bajo el gobierno sandinista donde la ley de reforma agraria no es tan radical, pero está inserta en un proceso revolucionario total que conlleva cambios profundos.[17]

EL DESARROLLO COMO PROCESO POLITICO

Cuando hablamos de los pobres de la tierra como prioridad para la inversión, para poder alcanzar una redistribución fundamental de riquezas e ingresos, o de la reforma agraria como una reestructuración radical de poder, es obvio que estamos tratando con decisiones políticas. No es una cuestión de crecimiento; es una cuestión que trata de dónde ocurre el crecimiento y de quién se beneficia. Esto es pues un asunto totalmente político.

En fin, el desarrollo no puede ser entendido principalmente en términos económicos y técnicos.[18] El desarrollo debe ser entendido en términos políticos —como la lucha de los pobres de la tierra para obtener nuevas estructuras que gobiernen las relaciones socioeconómicas. Las causas de la pobreza y el subdesarrollo son estructuras político-económicas de desigualdad y de explotación que están incrustadas en las naciones de Latinoamérica y que son reforzadas por el orden internacional.

17. Para una discusión de reformas agrarias, véase Jean le Coz, *Las Reformas Agrarias, de Zapata a Mao Tsé-Tung y la FAO* (Barcelona: Editorial Ariel, 1976).
18. Lo que pocos economistas y otros cientistas sociales no reconocen (o admiten), es que su trabajo siempre está cargado con sus propios valores. No hay tal cosa como obra puramente científica o técnica.

Las estructuras son formas institucionalizadas de relaciones en una sociedad. Pueden ser formales o informales, pero ellas tratan con la calidad de vida de las clases sociales porque determinan quién tiene acceso a las riquezas y servicios de una nación. Los grupos poderosos monopolizan los bienes y los servicios para sí mismos, excluyendo y explotando a los grupos débiles. A menos que estas injustas relaciones sean radicalmente transformadas, los esfuerzos por mejorar la calidad de vida de los más pobres no tendrán efecto.

Esto quiere decir que el desarrollo puede implicar conflicto, subrayando nuevamente la naturaleza política del desarrollo. Experiencias históricas demuestran que las élites poderosas difícilmente se dan por vencidas con facilidad. La reforma social y la distribución igualitaria de bienes y poder siempre han sido ganadas a través de duras luchas. Esto no implica necesariamente "violencia revolucionaria", pero significa que los pobres de la tierra deben estar unidos para confrontar a aquellos que les niegan las necesidades básicas para la vida.

CONCLUSION

Es evidente que la tierra es un tema social, político y económico fundamental en Latinoamérica. En el capítulo próximo veremos que es también un tema fundamental en la Biblia.



CAPITULO 3

TIERRA EN LA TRADICION BIBLICA

El tema de la tierra es fundamental en la tradición bíblica. Sin embargo, queda como una tradición muerta si no puede decir una palabra liberadora a la realidad de despojo de sus tierras a los pobres en América Latina. Así, esa misma realidad, como está descrita en los dos capítulos anteriores, se convierte en el trasfondo y óptica para retomar la tradición bíblica, pues, los pobres son los mediadores de la teología. Desde el contexto campesino de marginación y lucha, se descubre en la Biblia la dimensión histórica de la tierra, y, a su vez, la historia bíblica de lucha por la tierra se convierte en lucha por la tierra aún hoy. Es a partir de nuestro contexto histórico que queremos interpretar la tradición bíblica.

Como tradición bíblica, no se puede subestimar la importancia de la tierra. Walter Brueggemann, en un profundo estudio de la tradición bíblica de la tierra, sugiere: "la tierra puede ser un camino de organización bíblico-teológica", como "un prisma para la fe bíblica".[1] Otros han trazado la historia de la salvación en los mismos términos,[2] y han demostrado la tremenda importancia, especialmente socioló-

1. Walter Brueggemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), p. 3.
2. Marcelo de Barros Souza, *A Biblia e a Luta Pela Terra* (Petrópolis: Vozes - Comissao Pastoral da Terra, 1983): Javier Pikaza, *La Biblia y la Teología de la Historia* (Madrid Ediciones FAX, 1972).

gica e ideológica, que juega la tierra en la formación de Israel.[3]

LA TIERRA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La tierra es especialmente importante en el Antiguo Testamento. Com afirma Gerhard von Rad: "No hay en todo el hexateuco ningún asunto que sea tan importante, para todas las fuentes y cada una de sus partes, como la tierra prometida y luego concedida por Yahvé".[4] Es la tierra prometida a los patriarcas, esperanzada expectación de la tierra por la cual inician su peregrinaje de fe el cual conforma toda la historia de Israel.

DEFINICION DE LA TIERRA

Semánticamente, "tierra", en el Antiguo Testamento se usa tanto para designar la "nación" como el "suelo cultivable". En hebreo, *'aeres*, la palabra más común usada para tierra, significa tierra como algo opuesto al cielo, y se usa para designar a una nación o territorio geográfico. Sin embargo, también es usada para designar el suelo cultivable y habitable. La otra palabra usada es *'adamah*, que significa suelo cultivable especialmente rico en humus en su superficie. Este es el patrimonio de las familias y las comunidades y es el lugar donde se establece la casa.[5] Es importante destacar que "tierra" siempre quiere decir suelo fértil y cultivable donde establecer un hogar para desarrollar la vida. Según se usa en la Biblia, entonces, "tierra" tiene un sentido literal y a la vez simbólico. Significa bienestar físico y seguridad. Como Brueggemann dice:

> . . . la tierra nunca es sólo suelo físico, sino que siempre es suelo físico cargado con un significado social derivado de experiencias históricas.[6]

La tierra es a la vez bienestar y seguridad existencial.

3. Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahveh* (Maryknoll: Orbis Books. 1979).
4. Gerhard Von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979), p. 81.
5. Ernest Jenni, Claus Westermann, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), pp. 110-115; Antonio José Tovar López, "Las leyes agrarias de Levítico 25 (año Sabático y año de Jubileo). El derecho a la tierra como derecho a la vida", Tesis inédita de licenciatura, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, 1983, pp. 59-66, 115-120.
6. Brueggemann, p. 2.

LA TIERRA COMO PROMESA Y DON

La afirmación esencial de la tradición del Antiguo Testamento es que Yahvé promete la tierra a los patriarcas como el fundamento del futuro. Esta promesa tiene una importancia fundamental por ser el Pacto que Yahvé hace de formar y sostener al Pueblo de Israel. Es el comienzo de su historia. La tierra les es dada a ellos como pueblo y les significa su identidad, la presencia de Yahvé y por lo tanto, un futuro abierto (Exodo 6:6-8).

Estas afirmaciones se ven claramente en Deuteronomio donde la tierra tiene un significado especial. Aquí, promesa y don se relacionan íntegramente; juntos significan pasado, presente y futuro. En otras palabras, la promesa hecha a los patriarcas en el pasado se actualiza en el presente y corresponde a la actividad salvífica de Yahvé.[7] Von Rad comenta: "La promesa de la tierra precisamente fue anunciada, después de su cumplimiento, como un bien salvífico futuro . . .".[8] La tierra prometida es la fuerza que mueve la historia (Gén. 12:1-2) y es el marco de referencia para el presente y el futuro. La promesa es siempre ante el pueblo y su posesión es el don de la salvación.[9] Con esta promesa, Israel sabe que tiene un futuro a pesar de ser "el más insignificante de todos los pueblos" (Deut. 7:7). * La promesa es un regalo; es Yahvé quien da la tierra (Deut. 6:10-11). Es sólo necesario poseerla (Deut. 11:10-12).

COMO POSEER LA TIERRA

La tierra es un don. Es sólo necesario tomar posesión de ella. Sin embargo, esto parece ser una contradicción porque al mismo tiempo que la tierra es dada como un regalo, Yahvé demanda que la tierra sea tomada. La acción humana es requerida para poseer el don y el cumplimiento de la promesa. Es porque Yahvé ha dado la tierra que es posible tomarla. El poder de Yahvé asegura la posesión de la tierra (Deut. 3:21-22; 7:1-9, etc.), pero el pueblo debe tomarla mediante sus propias luchas. Este es el significado del lema

* Todas las citas bíblicas son de Reina Valera.

7. Patrick D. Miller, Jr., "The Gift of God", *Interpretation*, vol. 23, No. 4 (Octubre de 1969), p. 454.
8. Von Rad, p. 93.
9. Miller, p. 453.

constante: "poseer la tierra que Jehová vuestro Dios os da en posesión" (Josué 1:11). Tomar la tierra es cumplir el mandato de Yahvé.[10]

> Por necesidad de la tierra, ellos la tomaron de varias maneras y la proclamaron como don de Yahvé en cumplimiento de sus promesas. Vieron todas sus operaciones militares guiados por Yahvé quien las dirigió, quien dio temor a los enemigos y la victoria a Israel aún en frente de fuerzas superiores. Tomar posesión de la tierra es por tanto para Israel un acto de fe y obediencia.[11]

Esta lucha por la tierra es el fundamento para la formación de Israel. Tomar la tierra tiene siempre un significado teológico y siempre es justificado como la promesa de Yahvé. Tomar la tierra no es codiciarla. Codiciarla sería procurarla personalmente, una meta egoísta. Contra esto la Escritura llama especialmente la atención (Deut. 10:11-20). Más bien debe ser tomada para recibir lo que es necesario para el bienestar. Sin tierra no hay vida y eso Israel lo sentía agudamente.

No es claro cómo, histórica y sociológicamente, Israel se apoderó de la tierra. Tres teorías principales se sugieren: un lento proceso de inmigración; una gran conquista militar; y una rebelión campesina.[12] Estudios recientes concuerdan que lo más factible es mediante una rebelión campesina.[13]

El trasfondo de la teoría de la rebelión campesina es el "feudalismo" cananeo[14] que formó el contexto sociohistórico. Canaán se caracterizó por un sistema de ciudades estados como centro de poder, mantenidas por los latifundios agrícolas trabajados por campesinos que no poseían tierras propias.[15] Estos grandes estados eran controlados por propietarios urbanos que formaban una élite socio-militar que manejaba el aparato estatal, manteniendo la domina-

10. *Ibid.*, p. 455.
11. *Ibid.*, p. 456.
12. Gottwald, pp. 191-233; 489-492.
13. Esta es la conclusión de Gottwald, sugerida primeramente por George B. Mendenhall, *The Tenth Generation, The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973). Jorge V. Pixley, *Reino de Dios* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1977).
14. En sentido estricto, "feudalismo" no es la definición más precisa aunque claramente muestra características feudales. El concepto de Marx de "Asiático" puede ser más exacta. Véase Pixley, p. 33. Tovar López también discute este punto en su tesis de licenciatura. Sin embargo, para nuestros propósitos "feudalismo" es una descripción apta del contexto socio-histórico opresivo de Canaán.
15. Gottwald, Pixley, y Tovar López describen en detalles este sistema.

ción sobre el campo. Ellos mismos estaban bajo la jurisdicción de un rey y todos sujetos a la hegemonía político-militar de Egipto. Los campesinos no podían controlar o gozar de los frutos de su propia producción. Su trabajo era apropiado por los poderosos y sólo poca cosa retornaba a ellos.[16] Simplemente,

> Los endeudados campesinos, privados de la subsistencia independiente, fueron reclutados como cultivadores de los grandes estados e impelidos a servir por onerosas demandas de parte de los terratenientes de quienes tenían poca posibilidad de escapar.[17]

Los israelitas, por entonces un pueblo agrícola[18] tanto como ganadero, en su búsqueda de tierra entraron en medio de este contexto social. En Canaán encontraron una tierra fértil y el descontento social. Canaán estaba verdaderamente en decadencia pues los enojos campesinos y las siempre listas brigadas revolucionarias *'apiru*,[19] demostraban violentamente su frustración contra el sistema dominante. Los campesinos cananitas y los *'apiru* hicieron causa común con los israelitas y juntos derribaron el sistema feudal. En este proceso tanto los campesinos cananitas como los *'apiru* fueron convertidos por Israel a la religión de Yahvé. Un factor decisivo de esta unión a Israel fue que la religión de Yahvé, ofrecía una base ideológica profunda que apoyaba su causa. Mientras que el baalismo justificaba la sociedad feudal, el yahvismo no. La tradición de la promesa de la tierra como un don de Dios y el mandato divino de tomarla, basada en la celebración del acto histórico de la liberación de Egipto y el antifeudal e igualitario mandaro, atrajeron fácilmente a la disgustada y oprimida población rural cananea.

Inmediatamente después de la conquista, Israel reestructuró radicalmente la vida respecto a la tierra, al cambiar de una organización "feudal" a una clásicamente "campesina" (véase capítulo 2):

16. Gottwald, pp. 480-482.
17. *Ibid.*, p. 212.
18. *Idem.*
19. Aparentemente los 'apiru fueron guerrilleros-bandidos rebeldes que estaban empleados por las dinastías dominantes y las ciudades-estados para derrocar otra dinastía o ciudad estado. Sin embargo siempre estaban listos para traicionar su patrón. Como una expresión del descontento social en Canaán, los 'apiru fueron una fuerza rajante en el feudalismo cananeo e imperialismo egipcio. Véase Gottwald, pp. 397, 401-409, para una discusión extendida.

1. La producción y el consumo fueron orientados hacia las necesidades de la familia y sólo en forma secundaria hacia el mercado.
2. El trabajo fue realizado por la familia misma.[20]
3. La propiedad de la tierra no fue privada, sino que en primera instancia, fue interés de la familia y sobretodo de la comunidad. La comunidad era responsable, finalmente, por la división y uso de la tierra.
4. La identificación existencial era con la parcela familiar y la comunidad, y lo era en tal grado que individuo-familia-comunidad no podían ser separados.
5. La estructura de la organización social básica estaba en la villa y en los ancianos de la comunidad.

Esta estructura socio-económica básica fue legitimada por el yahvismo, según lo veremos más extensamente en la próxima sección. Lo que es realmente evidente en la "conquista" es que la tierra, considerada como suelo fértil, cultivable y habitable, símbolo de la plenitud de la salvación y prometida a los sin tierra, es un factor sobresaliente en la formación de Israel.

LA TIERRA COMO HERENCIA Y SALVACION

La presunción bíblica es que la tierra pertenece a Yahvé. "La tierra es el Señor", afirma el Salmo 24; "la tierra es mía", dice Yahvé (Lev. 25:23). Es por esta razón que Yahvé puede darla. La idea de que la tierra pertenece a Yahvé es un concepto muy antiguo, posiblemente anterior a la misma promesa y es de origen sacerdotal.[21]

Esto, por supuesto, fue de importancia singular para el pueblo de Israel. Significa, fundamentalmente, que no podían disponer de la tierra según les placiese. Este concepto fue el principio que orientó la legislación en la distribución y uso de la tierra, como veremos pronto, lo cual estaba íntimamente relacionado con el concepto de herencia.

20. Se sabe por la Escritura que la esclavitud y formas de servidumbre aumentaban la mano de obra familiar de los pudientes. Sin embargo, el uso de mano de obra externa fue la excepción, no la norma. Las provisiones sabáticas jubilares requiriendo la libertad de esclavos y siervos muestran que estas formas de mano de obra fueron inaceptables.
21. Von Rad, p. 88.

El verbo "heredar" o la frase "como herencia" se usa frecuentemente en relación con la tierra, especialmente como "nación" pero también como suelo cultivable y habitable (Lev. 20:24; Núm. 33:54, 34:2, 13, 16, etc.).[22] La tierra es dada como herencia y aunque está dividida entre las varias tribus y las parcelas entre las muchas familias, el concepto de herencia sirve para mantener la idea de que Yahvé es el propietario principal.

"Los terrenos no eran propiedad en nuestro sentido, sino que habían sido dados por Yahvé a las tribus como un préstamo para su explotación", explica Von Rad.[23] Al mismo tiempo, el concepto de herencia unifica la idea de Yahvé: el dador de la vida —tierra: medio de vida, o, Yahvé: dador de la salvación— la tierra: medio de salvación. Teológicamente lo uno se identifica con lo otro. Vemos esto en los Salmos donde es utilizado el concepto de "porción":

> El Señor es mi porción escogida y
> mi copa:
> Tú sustentas mi suerte.
> Las cuerdas me cayeron en lugares
> deleitosos.
> Y es hermosa la heredad que me
> ha tocado. (Salmo 16:6-6)
> Clamé a ti, oh Señor;
> Dije: Tú eres mi refugio
> mi porción
> en la tierra de los vivientes.
> (Salmo 142:5)

Aquí Yahvé se identifica con la "porción" y se hace referencia a echar suertes. "Porción" es la parcela de tierra que cada familia recibía como parte de la "herencia". Echaron suertes (Núm. 33:54; 34:13) lo cual se consideraba guiado divinamente para determinar qué parcela sería dada a cada familia. Estas parcelas inalienables (Números 36:6-9) eran económicamente igual. La participación en la herencia garantizaba a la familia el derecho de ser incluída en la distribución de la tierra, si bien no a una parcela propiamente escogida. Lo que es interesante es esto de la herencia, concretizada en la parcela de suelo cultivable y habitable lo cual se identifica con Yahvé-Salvación. Esto está muy claro en el Salmo 16:5-6. Como dice Von Rad:

22. Jenni, Westermann, pp. 1068-1073.
23. Von Rad, p. 86.

. . . el salmista encuentra en el concepto de la porción una expresión plena y completa de todo lo que está garantizado en su relación con Yahvé.[24]

Herencia significa salvación y la salvación es inseparable de la tierra.

Pero los mansos heredarán la tierra,
Y se recrearán con abundancia de paz. (Salmo 37:11)

Bienaventurados los mansos
porque ellos recibirán la tierra
por heredad. (Mateo 5:5)

Heredad funciona teológicamente para expresar que la tierra es propiedad de Yahvé y, al mismo tiempo, que la plenitud de la salvación implica una dimensión histórica. Es vivir en la seguridad de tener un suelo cultivable y fértil donde establecer el hogar.

VIVIENDO EN LA TIERRA

La promesa de la tierra es la promesa de la vida. Como Von Rad lo demuestra[25] "vida" fue un concepto teológico esencial para Israel: "escoge pues la vida", (Deut. 30:19). Vida es lo que la tierra significa: es, por sobre todo, sustento.

A través de la tradición de la tierra en el Antiguo Testamento, se encuentra una relación simbiótica entre la vida humana y el suelo. Según la Escritura, la humanidad misma es creada del suelo, de la tierra.[26] La tierra se torna entonces en un proyecto de trabajo para mantener la vida humana (Gén. 1:28-29; 2:15; y puesto negativamente, Gén. 3:17-19). La humanidad debe disponer, cuidar y usar de la tierra y sus criaturas de modo que pueda garantizar la totalidad y la plenitud de la vida.

Nadie debe ser excluído de la tierra. Esto se vislumbra en la historia de Caín y Abel y se ve más claramente en el relato de Abraham y Lot. Para el escritor del relato de Caín y Abel, Caín es un granjero sedentario representante de los dueños de tierras, mientras que Abel, el pastor, representa a los desposeídos nómadas. La situación histórico-social

24. *Ibid.*, p. 227.
25. *Ibid.*, 281 ss.
26. Gerhard Von Rad, *El libro de Génesis*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977), pp. 90-92.

del escritor era de conflicto entre estos dos grupos, un problema serio del Israel primitivo (Núm. 21:21-23). Cuando el don de los desposeídos fue bien recibido por Dios y en cambio rechazaba el de los poseedores de tierra, Caín se levantó contra Abel. Caín quiso excluir a Abel del acceso a la tierra y por eso fue castigado por Dios.[27] La tierra es para ser compartida.

Una situación similar es la que enfrentan Abraham y Lot (Gén. 13:1-18), cuando los dos hombres se encuentran en conflicto referente al acceso de las pasturas (tierra). En vez de pelearse Abraham ofrece compartir su tierra con Lot, dándole la elección del territorio. El problema se resuelve al encontrarse maneras que incluyan a los dos en el uso de la tierra, sin excluir a ninguno. Al compartir la tierra Abraham se torna una fuente de vida para Lot y permite que las bendiciones de Yahvé recaigan sobre ambos. Abraham "da" tierras a Lot, así como Yahvé "da" tierras a Abraham (y a Israel).[28] Exclusión significa muerte, asesinato, mientras que inclusión significa bendición, vida. La tierra es para ser compartida.

Por esta razón, entonces, es muy importante regular la vida en la tierra. La inclusión debe estar asegurada. Esta fue una función sacerdotal porque concierne a la vida misma, pero debía expresarse en términos de organización sociopolítica. Como lo observa Gottwald:

> La sociedad israelita se caracterizó por una profunda resistencia y oposición a las formas de dominación política y a la estratificación social que se había tornado normativamente en los centros culturales y políticos principales del antiguo Cercano Oriente,

por lo tanto, el vivir en la tierra tiene que ser gobernado para *"escapar al imperialismo y al feudalismo impuesto por poderes exteriores y prevenir que surja la dominación feudal en su propia sociedad".*[29]

27. Gunter A. Wolff, "A Historia de Luta entre o Pastor Abel e o Agricultor Cain", *Tempo e Presença*, No. 182 (Mayo de 1983), pp. 22-24.
28. Wálter Brueggemann, *Génesis* (Atlanta: John Knox Press, 1982) pp. 130-132. Véase también Von Rad, *El libro de Génesis*, pp. 206-211. Esto debe ser una lección importante para el Israel contemporáneo. Una crítica de la "teología de la tierra" es que se aprovecha para justificar las políticas nacionalistas y las exclusivistas del Israel moderno. El relato de Abraham y Lot y otros temas que salen de la tradición bíblica de la tierra, sin embargo, indican que tal uso de la teología de la tierra no es justificado.
29. Gottwald, p. 389 (Subrayado en el original).

Encontramos una expresión concreta de esta preocupación en las leyes levíticas sobre el manejo de la tierra. La tierra no puede venderse perpetuamente; el dueño original tiene el derecho de comprar nuevamente la tierra, no puede perderse por causa de endeudamiento (Lev. 25:23-28). Estaba prohibida la especulación en la venta de las tierras (Lev. 25:14-17). Al mismo tiempo la concentración de tierras estaba prohibida y los linderos eran inviolables (Deut. 19:14). Los pobres y aquellos sin derechos legales porque eran extranjeros, o aquellos que estaban sin familia que cuidase de ellos y les diese a compartir la herencia familiar, siempre tenían acceso a los frutos de la tierra (Lev. 23:22). Hasta lo último de la producción agrícola debía tener una función social. Nadie podía ser excluído de la tierra, como tampoco nadie podía ser excluído de los frutos de ella. Estaba prohibido engañar al pobre o tomar ventaja de su condición social para ganancia personal (Lev. 25:35-38). El pobre, quien por circunstancias económicas debía ofrecerse como jornalero, debía recibir un salario justo. La esclavitud o el trabajo forzado estaba prohibido (Lev. 25:39-40). Por lo menos en perspectiva, cada año Sabático y cada Jubileo la tierra debía "descansar" y la libertad y la restauración como un acto de igualación social debían proclamarse (Lev. 25; Deut. 15, especialmente ver 15:4).

El año Sabático se daba cada siete años, y en él los esclavos y los jornaleros debían ser liberados (Ex. 21:2), las deudas canceladas (Deut. 15:1-2) y la tierra reposar, o "descansar" (Lev. 25:1-7). Esto obviamente era importante para proveer y garantizar igualdad socio-económica, o al menos, disminuir la dominación explotadora de un grupo sobre otro. La tercer previsión al requerir el descanso de la tierra, tiene dos significados, ambos íntegramente relacionados con las dos anteriores: dar a los pobres sin propiedad el libre uso de la tierra para su bienestar al mismo tiempo que procuraban reestablecerse al gozar de libertad (Ex. 23:10-11); y dejar la tierra sin trabajar (Lev. 25:4). El dejar la tierra en reposo fue de una significación ecológica importante para mantener la fertilidad y controlar las enfermedades de las plantas. Un control ecológico penetró en el esquema de justicia humana porque era necesario garantizar que la tierra continuaría produciendo para satisfacer las necesidades humanas. El no respetar la ecología de la tierra podía

tornarse una injusticia para la vida humana, particularmente para los pobres.[30]

Si bien no se sabe con certeza cómo y cuando se instituyó el descanso sabático, la práctica surge del descanso de Dios en el séptimo día de la Creación (Gén. 2:1-3). *El descanso de Dios* fue interpretado como un signo del pacto de Yahvé con la creación afirmando no sólo que era buena, sino que la presencia de Dios continuaba. *El descanso del pueblo* fue visto como un don de Yahvé dándoles bienestar, protección y para que vivan en paz (Deut. 12:9-10; 25:19; Jus. 1:13; 11:23; 21:43-45).[31]

Teológicamente, esta práctica señala fe y confianza en el Dios Creador que tiene suficiente confianza en el futuro como para descansar, y aún da la creación como un don a la humanidad. Esto significa que en última instancia el mundo está en las manos de Dios. Significa el establecimiento de la paz y el fin de la explotación y la dominación, tanto como respeto al orden de la creación. Así simboliza la clase de mundo que Yahvé quiere. Por lo tanto el descanso sabático fue en sí una promesa para la humanidad.[32]

Mientras que el año Sabático pretendía asegurar una relativa reestructuración de la sociedad a intervalos frecuentes, el Año del Jubileo (Lev. 25:8-34) significó una reestructuración socio-económica radical cada cincuenta años.[33] El Jubileo era una intensificación del Sabático que requería básicamente las mismas previsiones:

1. dejar la tierra sin trabajarla;
2. cancelar deudas;
3. liberar esclavos, peones, sirvientes; y
4. retornar la tierra a la familia dueña original.[34]

30. Tovar López, p. 81.
31. Johannes Bauer, *Diccionario de la Teología Bíblica* (Barcelona: Editorial Herder, 1966), pp. 225-256).
32. Brueggemann, *Génesis*, pp. 35-36.
33. No se sabe hasta cuando el Sabático y Jubileo fueron practicados. Generalmente los eruditos han pensado que quedaron solo en teoría especialmente el Jubileo. Sin embargo investigaciones más recientes sugieren que sí, fueron practicados históricamente. Véase Jocob Milgrom, "The Book Leviticus", en Charles M. Laymon, ed. *The Interpreter's One-Volume Comentary on the Bible* (Nashville: Abingdon Press, 1971). pp. 82-83. Tovar López repasa los argumentos apoyándo su práctica histórica, pp. 83-85, 88-92.
34. Milgrom, *Ibid.*, p. 83; Tovar López, pp. 85-92; John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: W. B. Berdmans Publishing Co., 1972), p. 64.

En este año todas las leyes levíticas debían reforzarse y todos, fuesen ricos o pobres, debían ponerse al mismo nivel. Sólo de esta manera la justicia hacia los pobres estaba asegurada. El Jubileo era la visión profética de una sociedad realmente justa e igualitaria.

Detrás de la legislación levítica, como hemos visto, está la idea de que Yahvé es el propietario de la tierra. La tierra es de Yahvé, no de personas individualmente. En realidad, los israelitas no concibieron un sistema de propiedad privada. En vez de los individuos, la propiedad legal de la tierra estuvo concedida a la tribu, como la representante de Yahvé.[35] Fue la tribu —la comunidad— la responsable para la división y administración de la tierra en el nombre de Yahvé. Las familias y los individuos disfrutaban de la tierra al usufructuarla. Al final, la tierra era dada a la comunidad como propiedad social.

Con el correr de los años Israel se encontró luchando constantemente para mantener la integridad de la tierra y evitar, por sobre todo, las relaciones feudales. Israel enfrentó la creciente concentración de tierras en los grandes latifundios, la especulación de la misma, el trabajo forzado y la explotación de los trabajadores rurales, la posesión de la tierra por pago de deudas, los excesivos impuestos cobrados a los pequeños agricultores, y aún la violencia para obtener la tierra y concentrarla en manos de una élite real rica. Cuando el pueblo clamaba por un rey, Yahvé le respondió mediante Samuel, alertándole:

> Tomará lo mejor de vuestras tierras, de vuestras viñas y de vuestros olivares y los dará a sus siervos. Diezmará vuestro grano y vuestros amos, y con ellos hará sus obras. Diezmará también vuestros rebaños y seréis sus siervos. (1 Sam. 8:14-17)

La preocupación de Yahvé probó ser verdadera. En su coronación, Saúl era dueño de sólo una pequeña propiedad (1 Sal. 9:16-11, 15), pero muy pronto fue capaz de dar a sus oficiales latifundios (1 Sal. 22:7). Murió dejando grandes propiedades (2 Sam. 9:9-10).[36] Salomón, citadino y rico, trajo campesinos para trabajos públicos forzados (1. Reyes 5:13). Más tarde, Omri cambió los "dones de Yahvé" en

35. Von Rad. *Estudios*. p. 85-87.
36. Andrés Kirk, "Cada uno bajo su vid y bajo su higuera, la búsqueda de una hermenéutica pertinente", *Revista Bíblica*, No. 173 (1979). p. 165.

artículos de consumo, en referencia a la tierra (1 Reyes 16:24), instituyendo así un concepto de tierra ajeno a la historia de la promesa. Acab, con su esposa Jezabel, siguieron la política de su padre Omri. Cuando Naboth rechazó vender sus tierras, fue asesinado y Acab las tomó (1 Reyes 21). Este acontecimiento, podemos asegurar que no fue aislado, sino que representa una práctica común entre las clases reales y altas que se fueron institucionalizando durante los años.

En forma creciente la población rural se tornó víctima de la violencia y la explotación. Con Amós y luego con Isaías y con Miqueas y aún más adelante con Jeremías y Ezequiel, podemos ver lo que sucedió. Al mismo tiempo, los profetas subrayan la importancia suprema que el manejo justo de la tierra tenía para el yahvismo. Las duras palabras de Amós contra aquellos que explotaban a los pobres son bien conocidas. El contexto social enmarca sus palabras:

> . . . fue una lucha antisocial entre los propietarios de los grandes estados de tierras, los gobernadores de los dominios reales, para expandir el tamaño de sus propiedades. Esta lucha por expansión la explica la forma sistemática por la cual los ricos procedían contra los granjeros pequeños; la exigencia de impuestos exorbitantes (5:11), el bloqueo de las leyes y derechos de compensación mediante el soborno de jueces y de maniobras legales y finalmente por la compra de sus víctimas como esclavos mediante una suma irrisoria (8:6; cf. 2.6).[37]

Tanto Isaías (5:8) como Miqueas (2:1-5) condenaron a la clase alta porque consolidaba la posesión de tierras tomando las de los pequeños propietarios campesinos. La tierra ya no significaba más "vida", sino avaricia, comercio y poder.

Los profetas constantemente condenaron la influencia del baalismo, la religión cananea. Para ellos la injusticia en relación con la tenencia y el uso de la tierra se originaba en la religión de Baal. El baalismo también fue una religión de la tierra. Esta era la razón para los ritos de fertilidad y la prostitución cúltica. Pero representaba un concepto de la tierra fundamentalmente diferente de la religión de Yahvé. Para el baalismo, la tierra era un artículo de consumo, no una "herencia". Baal era el dios de los señores propietarios, no

37. G. Johnnes Botterweck, Helmes Ringgren, eds. *Theological Dictonary of the old Testament* (Grand Rapids: W. B. Berdmans Publishing Co., 1978), p. 222.

de los campesinos.[38] Por tanto condenar al baalismo era condenar la injusticia institucionalizada incrustada en la distribución de la tierra. Los profetas vieron claramente el peligro de perder todo lo ganado con la "rebelión campesina" que dio nacimiento a Israel.

Esta fue la razón principal para el Exilio. El antiguo concepto de la tierra había sido abandonado y el descanso Sabático "profanado", porque sus previsiones que aseguraban justicia para los más pobres se habían tornado sólo palabras vacías (Jer. 34; Ezequiel 22). El tornar la tierra en un artículo de consumo para brindar poder y riqueza llevó al castigo de Yahvé que fue el de quitar la tierra.

De la tradición del Antiguo Testamento surgen al menos cinco temas fundamentales en relación con la tierra:

1. la tierra es un don de Yahvé para sostener la vida humana, tanto física como existencialmente;
2. se requiere la acción humana para garantizar el don de la tierra pero ésta no debe ser tenida avariciamente;
3. la tierra pertenece a Yahvé; pero es confiada a la comunidad en representación de Yahvé;
4. la tierra debe ser usada justamente y la medida de justicia es el grado por el cual los pobres pueden gozar de los beneficios de ella; y
5. la tierra misma debe ser respetada y sólo así ella producirá para las necesidades humanas.

En el Antiguo Testamento, entonces, la tierra es algo socioteológico. Pertenece a la esencia del presente y el futuro de la vida humana. La tierra es promesa y salvación; identidad y presencia de Yahvé. Es sustento, poder y seguridad, porque es una herencia.

LA TIERRA EN EL NUEVO TESTAMENTO

El tema de la "tierra" como un asunto definible socioteológicamente, es más dificultoso de trazarse en el Nuevo Testamento. Sin embargo la tierra no es olvidada y el tema es

38. Siegfried Herrmann, *Historia de Israel* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979). p. 267 ss.

re-trabajado de varias maneras, con la expresión más clara dada por Jesús. Los evangelistas presuponen la tradición de la tierra. Pablo utiliza temas importantes de la tierra. Para los escritores de Hebreos y Apocalipsis, la tierra es el más grande de los símbolos escatológicos.

Sin embargo pocos reconocen a la tierra en el Nuevo Testamento como una preocupación de justicia, o como suelo cultivable y un lugar para vivir. La tierra en el Nuevo Testamento parece ser un tema espiritualizado y pierde así prácticamente toda cualidad terrestre. La tierra es escatológica, una promesa cumplida en Jesús. "Tierra es lucha —tesis, antitesis— y caminamos aún hoy hacia la síntesis de Cristo".[39] Tierra en el Nuevo Testamento es "la tierra que ha resucitado en Cristo".[40] El "lugar de habitación" no está en la tierra, sino en el cielo. La tierra es sacada fuera, completamente, del suelo.[41] La tierra prometida pierde su ancla histórica para ser asumida por la gran promesa espiritual del futuro. Así un estudio importante concluye que,

> . . . en la historia del cristianismo la tierra es un tema central que ha sido: a) rechazado; b) espiritualizado; c) tratado históricamente y d) presentado sacramentalmente . . . el mayor énfasis del estudio enfatiza que en el cristianismo primitivo el tema de la tierra fue desplazado por la persona de Jesucristo.[42]

LA TIERRA EN LAS EPISTOLAS

En Pablo (y en los escritos paulinos), parece que esto fuera verdad. Aunque el tema de la tierra es prominente; es tratado en forma muy diferente de lo que lo es en el Antiguo Testamento. En Romanos, Abraham es el paradigma de la fe. Sin embargo, para Pablo, la promesa que recibe Abraham no es ya la tierra, sino la salvación expresada en términos de una profunda relación espiritual. Del mismo modo, la herencia en Efesios, no es ya una parcela de suelo cultivable, como una relación humana-divina, sino un:

> . . . término general que expresa la totalidad de las bendiciones futuras que los cristianos obedientes pueden esperar cuando el

39. Pikaza, p. 317.
40. *Idem.*
41. Antonio González Lamadrid, *La fuerza de la tierra, geografía. Historia y Teología de Palestina.* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981), p. 186.
42. Conclusiones de W. D. Davis, *The Gospel and the Land* (los Angeles: University of California Press, 1974), citadas por Brueggemann, *The Land*, p. 170.

Reino de Cristo y de Dios (Efesios 5:5) se haga plenamente presente.[43]

El tema continúa proveyendo imágenes ricas como conceptos profundos que llegan de la tradición del Antiguo Testamento sobre la tierra, pero ha sido evidentemente trabajado con otros significados. Sin embargo, es importante reconocer que la preocupación de Pablo es mostrar que la promesa continúa.[44] Según escribe Brueggemann:

> Las afirmaciones de Pablo son sobre la vivencia de fe en la historia, sobre la seguridad en un mundo que no promete seguridad, sobre tener un lugar en un mundo que no da lugar.[45]

Ciertamente otros temas paulinos, no relacionados con la tierra, ofrecen posibilidades fructíferas para el ministerio concerniente a la justicia en la tierra. Unidad y solidaridad, reconciliación con justicia, amor, son todos temas teológicos importantes que dan bases a movimientos para la justicia en la tierra. Aún cuando el tema de la tierra ha sido tratado en otra forma, la tierra en la tradición del Antiguo Testamento no se rechaza sino que se enriquece con la perspectiva paulina.

Lo mismo es verdad en Hebreos donde "descanso", tema muy importante sobre la tierra, recibe un papel teológico destacado, si bien es reelaborado como para que sea relevante para otros aspectos teológicos también. Hebreos 3-4 nos dice que la promesa de Dios para su pueblo no es la tierra sino el "reposo", un descanso sabático para los fieles. Aparentemente no tiene relación con el manejo de la tierra. Sin embargo "descanso" tiene un carácter dinámico; tiene un alcance profético, no sólo al mirar hacia atrás al descanso de Dios en el séptimo día, sino viendo hacia adelante "al aún no terminado trabajo de Dios".[46] Mediante la fe presente, se puede gozar del descanso aún mientras lo esperamos en el futuro.

Como hemos visto, el descanso se refiere al vivir en la tierra. Esto significa paz y rectitud (Hebreos 12:14). Así como lo observa un intérprete:

43. Víctor Paul Furnish, "The Letter Of Paul to the Ephesians", en Laymon, p. 837.
44. Brueggemann, *The Land*, p. 178.
45. *Idem.*
46. Warren A. Quanbeck, "The Letter to the Hebrews", en Laymon, p. 903.

> Podemos traducir "descanso" como resolución de la tormenta (paz) y la rectificación de lo errado (rectitud o justicia). En términos personales esto quiere decir realización al hacer lo que es correcto, no pasividad asumida en una pose pía. En términos sociales significa la justicia que viene de la armonía en toda la creación de Dios, no un orden donde prevalece la explotación. [47]

Esto, por supuesto, significa que el "reposo" de que se habla en Hebreos es sumamente rico para una teología de la tierra referente a la justicia para los pobres de la tierra. También podemos ver que Hebreos no ha menospreciado el significado original de descanso, pues el descanso del Antiguo Testamento siempre tiene una dimensión espiritual en tensión dialéctica con el manejo histórico de la tierra. Es fundamentalmente vivir en la tierra en paz y rectitud.

Antes de ir a los Evangelios, será instructivo examinar brevemente la Carta de Santiago. Al referirse a los trabajadores agrícolas rurales, Santiago enfatiza los desposeídos de tierras como una preocupación específica de justicia. Santiago condena (el único pecado específico que condena) a los ricos propietarios por defraudar a los jornaleros en sus pagos (5.4). La concentración de tierras en latifundios significaba una masa de trabajadores rurales sin tierras fácilmente explotables por su situación de dependencia. En ese entonces como ahora, los propietarios simplemente regateaban sus pagos, robándoles. Santiago condena esta práctica como fraude[48] El salario por un día de trabajo era muy pequeño y no pagarles lo poco que ganaban era una ofensa seria[49] Así es que los defraudados trabajadores justificadamente "claman el jornal de los obreros" al "Señor de los ejércitos" (5.4). Esto es una alusión a la tradición del Antiguo Testamento de que el retener el pago a los pobres era ofensa seria que merecía de los pobres clamar al Señor (Deut. 24:14-15; ver también Jeremías 22:13; Malaquías 3.5) en procura de su retribución. [50]

Tal como Santiago lo reconoce, en el Nuevo Testamento "la tierra" no es solamente un don espiritual sino también

47. Roy I. Sano, *Outside the Gate, A Study of the Letter to tho Hebrews* (New York: General Board of Global Ministries, Education and Cultivation Division for the Women's División, 1980), pp. 42, 48.
48. Sophie Laws, *A Comentary on the Epistle of James* (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1980), p. 201.
49. Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, (Madrid Ediciones Cristiandad, 1977), pp. 130-131.
50. Laws, p. 202.

temporal. Brueggemann hace notar que en el Nuevo Testamento,

> . . . el lenguaje promisorio se focaliza sobre la tierra y seguramente no puede interpretarse separado del mismo. Y no importa cuanto haya podido ser espiritualizada, la imagen no puede desprenderse de su referencia original e histórica.[51]

Esto se puede ver en la tradición de los Evangelios Sinópticos.

LOS EVANGELIOS Y LA TIERRA

Los evangelistas son sumamente claros en que Jesús vino a predicar el Reino de Dios. Este Reino no sólo es espiritual sino que tiene una dimensión histórica de igual importancia. La realidad espiritual futura se refiere dialécticamente a la realidad histórica presente: las dos se mantienen juntas en una tensión constante y perpetua. El Reino requiere aún la inversión radical histórica —los ciegos ven, los cojos andan, el primero será el último y el último el primero, los parias son invitados al banquete del Rey y las buenas nuevas son predicadas a los pobres. El corazón mismo de la predicación de Jesús contiene una ruptura histórica y una inversión radical de relaciones socio-históricas así como anticipación y presencia del Reino de Dios. El concepto de *koinonía* es el principio histórico organizativo del Reino de Dios. Los seguidores de Jesús en la iglesia primitiva vieron la necesidad de crear comunidades caracterizadas por la solidaridad y un profundo compartir de sus vidas, incluyendo sus bienes materiales. Vivieron el Reino escatológico como una realidad presente.

El trasfondo socio-teológico del Reino es el concepto antiguo testamentario del Jubileo. Como se indicó, el Jubileo trataba sobre la justicia en la tierra, sobre el asegurar el acceso de los pobres a la misma para su bienestar. Fundamentalmente era un asunto social para evitar la dominación y por lo tanto la explotación por parte de los grupos más poderosos socio-económicamente sobre los más débiles. Cuando Jesús anunció el Reino de Dios fue imposible para sus oyentes no asociarlo con el Jubileo.

Es aún posible que Jesús quisiera proclamar un Nuevo Jubileo. Su selección de Isaías 61:1-2, un pasaje sobre el

51. Brueggemann, *The Land*, p. 170.

Jubileo, para su sermón inaugural (Lucas 4:16-21) puede sugerir eso. Unos estudiosos así lo creen, y han mostrado la íntima relación entre la predicación de Jesús sobre el Reino y las enseñanzas del Jubileo.[52]

Con este trasfondo, tienen una importancia considerable dos de las enseñanzas de Jesús tomadas del "Sermón del Monte", las que tratan sobre la tierra y sobre los deudores.

En las así llamadas "bienaventuranzas", Jesús predica "Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por heredad" (Mateo 5:5). Estas palabras de Jesús son del Salmo 37:11, donde, según hemos visto, se encuentra el concepto de "tierra-herencia-salvación". Es posible que el contexto social del salmo fuera de conflicto sobre la tierra. Jesús tomó el mismo tema y lo predicó ahora en su propio contexto de pobres de la tierra. Según la presentación de Mateo, "la tierra" parece ser una tierra escatológica y los "mansos" espiritualizados. El contexto original de Jesús, sin embargo, ofrece otra interpretación.

El "Sermón del Monte" forma parte de la *logia* de Jesús. Como "sermón" representa una colección de dichos originales de Jesús según eran recordados por la iglesia primitiva. El contexto original y el significado de estos dichos son diferentes de los de Mateo, o por lo menos de la preocupación de Mateo.

En tiempos de Jesús, los que no poseían tierras y los explotados trabajadores del agro, eran las gentes que sufrían las injusticias más graves entre los campesinos palestinos. Desde el extranjero los grandes propietarios incrementaban la concentración de tierras en sus propias manos y dominaban toda el área geográfica, especialmente Galilea. Según nos dice Jeremías,

> Hemos de darnos cuenta de que no sólo toda la fosa superior del Jordán y probablemente también gran parte de la zona montañosa de Galilea, tenían entonces carácter de latifundio,

52. Tomás Hanks, *Opresión. Pobreza y Liberación: Reflexiones Bíblicas* (Miami: Editorial Caribe — Colección CELEP, 1982), pp. 33-34 y capítulo 4. Yoder, Capítulo 3. Véase también el fecundo artículo de Mortimer Arias, "Misión y liberación. La proclamación del jubileo en el mensaje de Jesús y en la misión cristiana hoy", en *Vida y Pensamiento*, vol. 3, Nos. 1 y 2 (1983). Thomás Ogletree, sin embargo, no cree que la evidencia textual e histórica justifica tal aserción. Véase Thomás Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics.* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), p. 134.

y que estos latifundios galileos, en gran parte se encontraban en manos de extranjeros.[53]

Como resultado, virtualmente todos los propietarios locales de tierras perdieron su independencia y los pequeños granjeros sus tierras. El comercio y los negocios del agro relativos al proceso de producción agrícola, fueron cada vez más lucrativos por causa de las demandas de la ciudad de Jerusalén y el interés comercial de Roma,[54] agudizándose así el conflicto social al crearse una gran masa rural de jornaleros dominados por una pequeña élite de propietarios de tierras. Esta situación se refleja en varios de las parábolas de Jesús (Mateo 18:21-35; 2:1-16; 21:33-45).

Es en este contexto bajo el cual predica que los "mansos" recibirán la tierra. El "manso", según el Salmo 37:11 es el pobre, el *'anawim.*[55] El 'anawin era el afligido, el rebajado, el indigente, el atormentado, el explotado y oprimido. Era también humilde, abierto y confiado,[56] en contraste con el orgulloso y desleal.[57] El manso es pobre, gente marginada, no el pasivo, paciente y sufrido divorciado de la realidad social y sólo identificado en un plano espiritual. Dado el contexto socio-histórico de Jesús, el "manso" debe haber sido el campesino pequeño forzado a convertirse en jornalero o minifundista por los propietarios de los grandes latifundios.

Ciertamente Jesús tenía un público dispuesto a escucharlo. Su predicación sobre la tierra y los desposeídos de ella se dirigió a una situación real que significaba vida o muerte para las mayorías rurales.

Así el concepto del Antiguo Testamento de "tierra-herencia-salvación" tiene un lugar central en la predicación de Jesús. Si bien en la predicación de Jesús *la tierra* tiene una dimensión escatológica, lo es con una dimensión histórica directamente relacionada con el suelo cultivable y fértil

53. Joachim Jeremias, *Interpretación de las Parábolas* (Navarra: Verbo Divino, 1971), p. 68.
54. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús.* Capítulos 1 y 2.
55. Alberto Ricciadri, "Los Pobres y la tierra según el Salmo 37", *Revista Bíblica,* No. 174 (1979/4).
56. Johannes B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona: Editorial Herder, 1967), p. 830: Xavier León-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona: Editorial Herder, 1980), pp. 698-699.
57. J. Severino Croatto, "Los Oprimidos Poseerán la tierra (Recontextualización de un tema bíblico)", *Revista Bíblica,* No. 174. (1979/4); También véase Ricciardi.

como salvación prometida a los campesinos y granjeros desposeídos. La *tierra* fue un tema central en el mensaje de Jesús.

Jesús enseñó también a sus discípulos a orar. "Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonámos a nuestros deudores" (Mateo 6:12). La cancelación o el "perdonar" de las deudas fue un tema importante del Jubileo, reinterpretado por Jesús en su "Sermón del Monte" y un tema preferido por los campesinos palestinos.

Nuevamente el contexto socio-histórico es importante si hemos de entender la significación de las palabras de Jesús para los campesinos y granjeros desposeídos. Por causa del progresivo endeudamiento los campesinos propietarios libres "habían sido prácticamente reducidos a la esclavitud".[58] Los pesados impuestos por parte de Herodes el Grande forzaban a los pequeños propietarios a contraer duros empréstitos, para lo cual ponían sus tierras como garantía. Incapaces de pagar sus deudas, perdían las mismas, convirtiéndose muchas veces en jornaleros y medianeros para los nuevos propietarios. Aún, como lo explica Yoder,

> el problema de los campesinos no quedaba de esta manera resuelto. Sus deudas no pagadas continuaban amontonándose hasta niveles astronómicos. Entonces, para que cumpliesen, el acreedor demandaba que el medianero debía venderse con la esposa, los hijos y todas las posesiones para de este modo cubrir las deudas.[59]

La deuda fue institucionalizada para poder concentrar la tierra en manos de los ricos, transferir el capital a ellos y asegurar una gran masa de mano de obra rural barata o gratuita. Aunque sólo poco queda en el texto bíblico (Mateo 6:12, Mateo 18:21-23), la enseñanza acerca de los deudores debió ser otro tema central de las enseñanzas de Jesús acerca del Reino, referida directamente a la injusticia de los desposeídos de tierras.

TIERRA: LUGAR PARA EL NUEVO (PEREGRINO)

Tierra prometida en la tradición bíblica significa "una situación radicalmente distinta", como nos dice Gustavo Gutiérrez, La promesa de Isaías de "Cielos nuevos y tierra nueva" (Is. 65.17) finalmente es la promesa "de una situación

58. Yoder, p. 65.
59. *Idem.*

en la cual la alegría hunde sus raíces en la promesa cumplida de establecer la justicia".[60]

Es este tema que es re-tomado por el autor del Apocalipsis. Otra vez "tierra" es el centro, ahora como el gran símbolo escatológico de justicia y esperanza. Habrá "un cielo nuevo y una tierra nueva", donde Dios, ya morando con su pueblo, "enjugará toda lágrima de los ojos de ellos; ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron" (Ap. 21:1,3, 4-5). La *tierra* no es sólo, ni simplemente para su distribución entre los pobres. Más que todo, *tierra* es el lugar para el nuevo, donde la justicia, la esperanza y el bienestar se hacen parte de la historia.

CONCLUSION

Podemos ver, entonces, que la tradición de la tierra es una parte muy importante del Nuevo Testamento y que aún con su reelaboración mantiene la misma preocupación por la justicia que el Antiguo Testamento, referente a los pobres de la tierra. Esta preocupación neo-testamentaria condena la explotación de los pobres y exige el hacer justicia, tanto en términos de la tenencia de la tierra como de los arreglos institucionales para la producción de la misma. Se sugiere que la tierra —el suelo— se debe a los desposeídos no sólo para su bienestar sino también como anticipación de la salvación. Quiere mostrar que las promesas de Dios continúan, no sólo como un futuro espiritual, sino como una realidad histórica de paz y rectitud. Se encuentra preocupado por la inversión radical de la historia que hará de esta promesa una realidad, como *koinonía* manifiesta en todas las relaciones humanas. En un sentido importante la *tierra es* desplazada por Jesucristo, no en el sentido de negación, sino más bien de cumplimiento. Verdaderamente, fue él quien anunció las Buenas Nuevas del Reino a los pobres de la tierra.

60. Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983), p. 119.

CAPITULO 4

LA IGLESIA COMO TERRATENIENTE EN LA HISTORIA DE AMERICA LATINA

Los conquistadores españoles, los hacendados, las empresas agrícolas y las transnacionales no han sido los únicos terratenientes en América Latina. La iglesia lo ha sido también. Durante los períodos de la Colonia y la República la iglesia adquirió vastas extensiones de tierras, no sólo para propósitos evangelísticos sino también por intereses comerciales. Si bien hoy la iglesia no es una propietaria agraria como una vez lo fue, aún tiene extensiones que le significan considerables ingresos. En este capítulo se presenta la Compañía de Jesús, y unas experiencias Protestantes, especialmente de Bolivia, como ejemplos de la iglesia como terrateniente. Son sólo ejemplos, pues representan prácticas comunes que seguía toda la iglesia, aún hasta hoy.

LOS JESUITAS Y LA GRAN HACIENDA

La iglesia no debía haber adquirido tierras en la América Colonial. Era ilegal, pero las leyes eran fácilmente evadidas. El mismo clero difería entre sí sobre el derecho de ser dueños de tierras. Como sea, el hecho es que para el final del siglo XVI, en México por ejemplo, la iglesia había llegado a ser uno de los mayores propietarios de tierras en el nuevo mundo. Esto se completaba aún con la propiedad directa de tierras, o mediante garantías y seguridades legales de impuestos

perpetuos para la iglesia, prevenientes de otras tierras. Este fenómeno fue evidente a través de la América Colonial y llegó a ser una fuente de preocupaciones para la corona española, a tal punto que,

> . . . en 1608-1609 el virrey del Perú, el virrey de México y todas las audiencias americanas recibieron la orden de dar información sobre la rápida acumulación de tierras por los religiosos, los cuales, según se declaró, eran dueños de un tercio de las tierras.[1]

Aunque muchas órdenes de sacerdotes y monjas, parroquias locales y diócesis, así como clérigos en forma individual, regulares como seculares, eran propietarios de tierras, la Compañía de Jesús fue indudablemente la más adepta a concentrar tierras en su nombre y tuvo mucho éxito como granjero comercial. Fue la última de las grandes órdenes católicas en llegar a la Nueva España, pero rápidamente sobrepasó a los franciscanos, a los dominicos y a los agustinianos con sus relaciones empresarias y comerciales agrícolas. Su vasto imperio económico, principalmente en base a la tierra, creó tal temor y celos en la corona, entre los hacendados criollos y en la misma iglesia, que los Jesuitas fueron expulsados de América en 1767. Pero ya sus grandes propiedades habíanse tornado modelos de eficiencia económica y de avance tecnológico.[2]

Al invertir grandes sumas de dinero en tierras, la Compañía de Jesús estableció haciendas y plantaciones para sustentar su obra educativa. Así lo escribió un historiador:

> La Compañía convirtió sus pesos y sus incontables regalos (a veces de orígenes muy modestos), compras y permutas de tierras en estados gigantes y haciendas florecientes. El proceso fue una curiosa mezcla de cálculo, de espontaneidad, talento y fuerza. Las actividades temporales de la compañía se aproximaron a lo grandioso; habiendo comenzado desde lo mínimo, pronto tuvieron los rebaños más grandes de ovejas, las plantaciones más refinadas de azúcar y las haciendas mejor garantizadas, sin hablar de la indisputable superioridad de sus colegios y misiones.[3]

El mejor ejemplo de una hacienda fue la hacienda mexicana de Santa Lucía, al norte de la ciudad de México. Comprada en 1576, tenía 18.200 ovejas y 8 esclavos negros. Para

1. François Chonevalier, *Landand Society in Colonial México. The Great Hacienda* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1963), p. 234.
2. *Ibid.*, p. 233.
3. *Ibid.*, pp. 241-242.

1602 tenía 60.000 ovejas y un valor muchísimo mayor que el precio de compra original. Era contínuamente agrandada por la compara de terrenos vecinos hasta que llegó a cubrir un área de 20 kilómetros cuadrados.

En México, como en todas las Américas, los jesuitas contínuamente invirtieron en tierras. Sus propiedades teníán un promedio de 25.000 hectáreas, con el 60% de entre 1.000 a 20.000 hectáreas y el 13% entre 50.000 a 200.000 hectáreas.[4] El mismo fenómeno se dio en el Perú y Colombia y, en menor grado en Bolivia. En el área de La Paz los jesuitas adquirieron una docena de haciendas con el propósito de sostener en la ciudad su misión a los indígenas aymaras. Las haciendas, localizadas en el Altiplano y en los valles de las montañas, producían papas, granos del lugar, coca y frutas así como ganado y variaban en su tamaño desde algunos cientos de hectáreas a varios miles.[5]

Desde que el uso y posesión de tales tierras por parte de la iglesia era ilegal, los jesuitas debieron estar constantemente alerta por los problemas legales que podían suscitarse, particularmente con los indios, quienes por supuesto querían las tierras para sí como había sido siempre. En 1582, luego de una transacción en México, un jesuita informó que él había solucionado,

> . . . el pequeño problema de los indios . . . dándoles ochenta pesos, 30 en plata y cincuenta en ornamentos de la iglesia, a menos que registren quejas en forma correcta o errónea.[6]

Pero los indios sí registraron su protesta y los jesuitas tuvieron muchos conflictos con las comunidades indígenas respecto a los derechos sobre las tierras. Los campesinos indígenas fueron muchas veces agresivos hacia las tierras jesuitas (e indudablemente de otros también) y 'fueron hábiles para interferir en los procesos productivos de las haciendas. Sus tácticas resuenan extrañamente contemporáneas: organizando invasiones de tierras, construyendo casas y sembrando cultivos mientras que los jesuitas procu-

4. Hermes Tovar Pinzón, "Elementos Constitutivos de la Empresa Jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México", en Enrique Florescano, Coord. *Haciendas, latifundios y plantaciones, en América Latina* (México: siglo veintiuno editores, 1975), p. 141.
5. René Arze Aguirre, "Las Haciendas Jesuitas de La Paz en el Siglo XVIII, *Historia y Cultura* (1973). Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, pp. 106-115.
6. Chevalier, p. 243.

raban maneras de sacarlas. Fueron a la corte con casos que no pudieron ganar pero que forzaron a los jesuitas a gastar más tiempo, dinero y energías, y finalmente recurrían a la violencia y a las amenazas de violencia. En recompensa, a veces los indios obtenían al retirarse de las cortes un segmento de tierra o dinero, o derecho de usar la tierra como recompensa por sus trabajos.[7] Los jesuitas también arrendaban tierras a los indios individualmente y a comunidades indígenas.[8]

En las grandes plantaciones de caña de azúcar del Perú, o cruzando el continente en la región del Río de la Plata, los jesuitas tuvieron esclavos con el objetivo de garantizar una fuerza de trabajo estable. En las tierras altas de Bolivia tomaron ventaja de las relaciones laborales feudales explotando a los sedentarios indios aymaras y quechuas. En México, sin embargo, en un comienzo fueron trabajadores asalariados. La Compañía intentó mantener una fuerza segura de trabajo en sus haciendas mediante las deudas del peonaje. Cuando esto no resultó revirtieron el sistema, tornándose ellos deudores de sus trabajadores sin llegar nunca a pagarles todo lo que les debían, pero prometiendo siempre hacerlo. Esto no sólo sujetaba a los trabajadores a la hacienda, sino que proveía de una importante fuente de capital de inversión. ¡Entonces, como en el presente, los pobres prestaban capital a los ricos!

A su propia manera y frente a la avaricia sin freno de los españoles y los portugueses, los jesuitas, por supuesto se conocen como los defensores de los indios. En 1750, las villas de las misiones albergaban más de 750.000 indios en toda la América hispana.[9] Fue fácil evangelizar a los sedentarios y agrarios indígenas, pero fue necesaria otra estrategia para convertir y civilizar a las tribus nómadas y más inaccesibles. La villa de la misión o *reducción* en hispanoamérica y las *aldeas* en la América portuguesa demostraron tener éxito. Los indios fueron "reducidos" o concentrados en villas aisladas donde podían ser convenientemente evangelizados, utilizados y protegidos.

7. James Denson Riley. "Santa Lucía: Desarrollo y administración de una hacienda Jesuita en el siglo XVIII", en Florescano, pp. 253-254, 262.
8. Tovar Pinzón, pp. 204, 258-259.
9. Hubert Herring. *A History of Latin América, from the Beginnings to the Present* (New York: Alfred A. Knopf, 1965), p. 183.

> Las villas de la misión eran paternalismo sazonado con teocracia, un sistema comunitario benevolente, para la gloria de Dios y la salvación de las almas.[10]

Tal como lo reportó un historiador. El mismo continúa explicando,

> Los indios no fueron sólo protegidos de la voracidad del europeo, sino también arrancados de sus tierras. Sus vidas diarias fueron organizadas con rigidez para las actividades religiosas, el trabajo del campo, la recreación y la fiesta. Las misiones prosperaban pues producían generosas cantidades de algodón, cueros, yerba mate y tabaco, la venta de los cuales engrosaban los tesoros de la misión.[11]

Con todas sus contradicciones, paternalismo y etnocentrismo, las reducciones de los jesuitas intentaron establecer un orden anti-colonial en favor de los pueblos indígenas, una preocupación que pocos otros compartieron. En una manera u otra, el sistema protegió a los indios, pero a la vez les quitó su dignidad cultural, volviéndolos trabajadores explotados y, sobre todo, los *privó de sus tierras.*

Por los siglos XVII y XVIII, sus estancias y reducciones continuaron creciendo, concentrando enormes extensiones de tierras en manos de la Compañía, y dando a los jesuitas como resultado el ser poseedores en el nuevo mundo de algunas de las refinerías más finas de azúcar, de harina y fábricas de textiles y de industrias agrícolas. El gran poder y riqueza de los jesuitas y de la iglesia en general, como siempre en América Latina, estuvo basada en la propiedad de la tierra y la explotación de los pueblos nativos. Finalmente en 1767 los jesuitas fueron expulsados de las américas, pero sus propiedades fueron traspasadas a otros, incluyendo a los franciscanos quienes hasta hoy son dueños de muchas de esas tierras originalmente jesuitas.

La Compañía de Jesús es sólo un ejemplo, pues la iglesia continuó acumulando tierras aún hasta el siglo XX. Para 1905, por ejemplo, la iglesia era la propietaria mayor en el Ecuador, y en Bolivia poseía grandes extensiones hasta la reforma agraria de 1953. Estas propiedades de la iglesia no se diferenciaban de otras. Como en todas las haciendas, se

10. *Ibid.,* p. 181.
11. *Ibid.*

mantuvo el sistema de trabajo semi-feudal para que fuese fructífero.

La Hacienda de Cullucachi a orillas de la parte sur del Lago Titicaca, en Bolivia, es un ejemplo. Tenía aproximadamente 500 hectáreas en un valle extremadamente fértil adquirido por los Padres Salesianos al comienzo de este siglo. Los padres exigían, semanalmente, tres días de trabajo gratuito para la hacienda y responsabilizaban a los peones por daños en las cosechas o pérdidas de ganado. La obediencia fue reforzada con el látigo usado por el mayordomo de la hacienda mientras que los padres vivían en las cercanías de La Paz. Ni escuelas ni cuidados médicos fueron brindados y sólo de vez en cuando se hacía una misa, aún cuando la hacienda tuviese una capilla. Pero la hacienda era bendecida por el fértil suelo que producía lucrativas cosechas y buena ganadería que garantizaba el trabajo religioso de los Salesianos. Seguidamente después de la reforma agraria de 1953 los indios de la hacienda se hicieron dueños de la granja. [12]

EL PROTESTANTISMO Y LA TIERRA

No fue sino hasta la mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, cuando las misiones protestantes pudieron establecerse en América Latina. El interés principal de las mismas era el de salvar almas y rescatar a Latinoamérica del catolicismo romano. No fueron nunca grandes terratenientes, pero la tierra también les ofreció oportunidades tanto evangelísticas como financieras (y en algunos casos a nivel personal), para sus misiones. Algunas aún trataron de hacer de sus fincas modelos de justicia agraria.

Los anglicanos hicieron los primeros y más intensivos esfuerzos del protestantismo para evangelizar a los pueblos indígenas. En 1844 la Sociedad Misionera de la Patagonia (llamada luego la Sociedad Misionera de América del Sur) intentó establecer una misión en Tierra del Fuego. La rudeza del clima y la hostilidad de los indígenas impidió un trabajo efectivo hasta 1869 cuando un obispo anglicano consiguió establecer una posta permanente en Ushuaia. Al año siguiente la posta estaba ya señalada en las cartas de nega-

12. Entrevista personal con los pasados peones, ya los dueños, en mayo de 1984.

ción y en 1871 Thomas Bridges y su familia fueron los primeros blancos que vivieron permanentemente en la región.

Por dieciseis años trabajó Bridges como misionero, pero en 1886 supo que su futuro estaba en la tierra y en las ovejas. Ese año dejó la misión y le fue confiada una gran extensión de tierra por el gobierno argentino que supo apreciar sus servicios prestados para con los indígenas y los naúfragos.[13]

Otros misioneros siguieron a Bridge, como también navegantes, aventureros, rescatadores de oro y rancheros. Las enfermedades que ellos portaron diezmaron la región de sus habitantes nativos. En 1916, se cerró la última misión protestante pues ya no habían nativos para evangelizar. Los misioneros, sin embargo, no se fueron. Estaban entonces bien establecidos como propietarios de gigantescas haciendas ovinas.[14] Un observador escribió que el misionero Thomas Bridges hizo de "Tierra del Fuego" un lugar seguro para el hombre blanco con la prohibición de matar a los indios,[15] aunque fueron las enfermedades transmitidas por el hombre blanco las que mataron a los indios —y habiéndo así dejado abundantes tierras para los misioneros y sus descendientes como otros blancos que llegaron al lugar. Los misioneros, sí habían hecho de Tierra del Fuego "¡un lugar seguro para el hombre blanco!".

Ya bien establecidas las misiones protestantes para el período de las décadas de 1920 a 1940, se tornaron interesados, en forma creciente, en el trabajo rural, y vieron a las haciendas como una estrategia para la evangelización, el desarrollo agrícola y el financiamiento del programa de la misión.[16] Compraron haciendas, juntamente con los indios peones, promediando el tamaño desde las 50 hasta las 4.000 hectáreas. En ellas levantaron escuelas primarias y a veces colegios agrícolas, postas sanitarias e iglesias. Tenían por objetivo ser una base estratégica para influenciar a las campiñas circundantes. Debían producir alimentos para los misioneros y los estudiantes y la venta del excedente debería proveer un ingreso para la misión. En realidad, la mayoría de las veces

13. Rae Natalie Prosser de Goodall, *Tierra del Fuego* (Buenos Aires-Ushuaia: Ediciones Shamamaiim, 1970). p. 72.
14. *Ibid.*, pp. 75-76.
15. *Ibid.*, p. 99.
16. Véase "Report of the Work in Bolivia of the Methodist Mission", preparado por el Comité de Finanzas, julio, 1922. Copia carbónica en el archivo de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia, La Paz, Bolivia.

la operación resultó en pérdidas. Según un informe evaluativo del trabajo agrícola de las misiones protestantes del año 1956,

> Aún las mejores de ellas, sin embargo, no dan mayores indicaciones de que hayan sido una contribución significativa para mejorar la agricultura en las áreas circundantes.[17]

Dos proyectos evaluados en ese informe son ejemplos significativos.

En 1946 la Misión Unida para Indios Andinos (United Andean Indian Mission), en Ecuador, compró 160 hectáreas cerca de Tabacundo. Las veintidós familias indígenas que allí vivían percibieron para sí derechos sobre parcelas de una a dos hectáreas. El informe evaluativo dice:

> Un objetivo importante del programa es ganar la confianza y el respeto de estas familias indígenas. Sus granjas expandidas y el mejoramiento de su salud, educación e ingresos serán lecciones objetivas para resolver el problema indígena. Al mismo tiempo, se espera que algunos de ellos se hagan buenos granjeros, buenos cristianos y buenos líderes de la comunidad y que al ir hacia otras áreas ayuden a su propia gente. Estos son objetivos ambiciosos; al final de siete años poco habían logrado al respecto.[18]

En Bolivia, la Junta de Misiones de la Conferencia Anual de los Amigos de Oregón, compró en 1947 una hacienda de 1.200 hectáreas en Copajira, cerca del Lago Titicaca. Fue operada como una empresa comercial y fue bastante rentable. Fue también centro de una activa escuela bíblica y de entrenamiento laico. Poseían unas mil cabezas de ganado ovino, unas pocas vacas y algunos porcinos. Estaba mecanizada y fue administrada por un experimentado misionero agrícola.

Tal vez el aspecto más significativo de la hacienda fue el programa de mini-reforma agraria. Las 23 familias indígenas recibieron, cada una de ellas, una parcela de una a dos hectáreas de extensión, por la cual deberían: 1) trabajar 100 días en la granja de la misión por cada hectárea de tierra que "compraban"; 2) construirse una nueva casa, pintada y con ventanas, en una zona de la granja que no fuese donde actual-

17. James G. Maddox, *Technical Assistence by Religious Agencies in Latin America* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), p. 39.
18. *Ibid.*, p. 75.

mente estaba localizada la villa indígena; y 3) seguir las prácticas agrícolas recomendadas por los técnicos.[19] Siete de esas familias prefirieron permanecer en el poblado tradicional.

El programa tenía muchas implicaciones sociales en un país donde las relaciones de trabajo se daban en un sistema casi feudal. Sin embargo las parcelas de una o dos hectáreas dadas a cada familia indígena, en su totalidad no sumaban más de 54 hectáreas de las 1.200 que en su totalidad tenía la hacienda, y el esquema de redistribución fue etnocéntrico en lo que se entendía era bueno para los indígenas y dirigido a romper la organización social tradicional de los indígenas andinos (por ejemplo pintar sus casas y ubicarlas fuera de la población tradicional). Las continuas altas ganancias obtenidas por los misioneros (pero no por las fincas indígenas o las vecinas) causaron celos y conflictos. En 1960, con la reciente reforma agraria en las manos, los campesinos indígenas tomaron la hacienda por la fuerza.[20]

A pesar de sus fallas y paternalismo, estos casos y otros revelan que algunos protestantes reconocieron como injusto el sistema de tenencia de la tierra prevaleciente en América Latina. El ejemplo pionero de esta preocupación fue la Hacienda Huatajata a orillas del Lago Titicaca, en Bolivia.

En 1911, el misionero itinerante, Antonio Chiriotto, anciano italiano-americano de 80 años de edad, dejó toda la fortuna de su vida que llegaba a US$ 30.000, para la "educación y evangelización de los indígenas en Bolivia". El misionero metodista J. H. Wenberg, mostró a Chiriotto la deprimente situación de los indios bolivianos y le sugirió brindar a ellos, su ayuda. En 1913 la Sociedad Peniel Hall, nombrada así en memoria de la misión de Los Angeles, California, donde Chiriotto se convirtiera, se organizó para administrar el testamento. Tal como éste estipulaba, se compró la hacienda de 400 hectáreas, con los 200 indios aymaras que estaban a su servicio. El ser propietario de la hacienda, pensó Chiriotto, daría a los misioneros mayor control sobre los indígenas que querían evangelizar.

La sociedad Peniel Hall fue conformada por un bautista canadiense y dos misioneros metodistas estadounidenses.

19. *Ibid.*, p. 81.
20. C. Peter Wagner, *The Protestant Movement in Bolivia* (South Pasadena: William Carey Library, 1970), p. 103.

Las dos misiones supervisarían la hacienda mediante una sociedad autónoma, pero no integrarían lo que tal vez fue la primera misión protestante agrícola en sus programas regulares.

Wenberg fue colocado al frente de la aventura. Al comienzo los indígenas fueron hostiles, pero Wenberg fue capaz de entablar buenas relaciones con ellos. En poco tiempo las familias indígenas estaban enviando a sus niños a la nueva escuela, a los cuatro meses tenía 50 estudiantes y al año siguiente 67.[21] Wenberg, sin embargo, era una persona impetuosa y presionó agresivamente para un compromiso mayor con los indígenas y su situación. Exigió una escuela que él mismo construiría. Pero cuando sus directivos rechazaron su solicitud, renunció en señal de protesta, y éstos, disgustados por la constante defensa de Wenberg hacia los indígenas, la aceptaron rápidamente.

En poco tiempo el trabajo de Wenberg fue destruido. Un nuevo directivo metodista, llamado John Washburn escribió acerca de la nueva política asumida:

> Fui nombrado por el directorio en el lugar de Mack (George M. McBride). Le compramos a Craigan (el nuevo administrador), un látigo por $b. 15 y le dijimos que salga a vigilar en su caballo, que no tenga clases los lunes y los jueves, que mantenga a raya al mayordomo con el látigo y que dé algunas órdenes de trabajo a esos indios y cuide que no estén todo el tiempo borrachos. Hará esto. Debemos cerrar. Washburn.[22]

Otro metodista del directorio, el Dr. C.W. Foster, (quien trabajó como médico en la hacienda junto con Wenberg), explicó lo que significó la nueva política:

> Después que McBride se fue y Washburn asumió su lugar, cambios radicales se realizaron en la Misión Peniel Hall, con resultados desastrosos. Los indios fueron bárbaramente tratados y conducidos a una rebelión. Ellos boicotearon la escuela hasta que sólo uno atendía la granja.[23]

En 1919 había una nueva escuela pero ningún profesor. Estuvo cerrada por varios años. En realidad la granja no tenía plan o programa, los misioneros servían sólo por períodos

21. J. Tremayne Copplestone, *Twentieth-Century Perspectives (The Methodist Episcopal Church, 1896-1939). History of Methodist Missions,* Vol, IV, (New York: The Board of Global Ministries, 1973), p. 1047.
22. *Ibid.*, p. 1048.
23. *Idem.*

breves pero ninguna de las dos misiones en particular se responsabilizó por ello.

Entre los años 1915 y 1919, los metodistas y los bautistas negociaron sobre lo que podría hacerse. Los metodistas querían que Wenberg, que ya trabajaba en Argentina, retornase a la granja, pero los bautistas, en la persona de Alexander Haddow, uno de los miembros del directorio, no estuvieron de acuerdo luego con la propuesta de que la Sociedad Penie Hall estuviese en manos de la misión metodista.

En 1919 Wengerg volvió a Bolivia como Secretario de Obra Indígena, pero el mismo Wenberg continuó siendo una fuente de conflictos. Washburn y otros claramente no lo apreciaban. Sus colegas lo acusaron de ser incapaz de entablar buenas relaciones personales. El contestó que "me llevaba bien con los indios" y en 1921, después de que le acusó de que la hacienda de Huatajata había sido "arruinada por misioneros tratantes de esclavos",[24] fue despedido por la Junta Misionera Metodista.

Finalmente, los metodistas se retiraron y la Junta de la Misión Extranjera Bautista Canadiense asumió la dirección total de la hacienda en octubre de 1920. De acuerdo con los términos de la transferencia, los bautistas mantendrían un mínimo de dos misioneros en la granja, lo que incluía un especialista agrícola y otro que dedicaría la mayor parte de su tiempo a la obra educativa y evangelística.[25]

El primer misionero agrícola que llegó para trabajar en la hacienda lo hizo por un período de cuatro años, a partir de 1925. Era un graduado de la Universidad British Colombia, llamado A.H. Plummer, quien se concentró en la conservación de los suelos, la irrigación y el drenaje. Incrementó la labranza e impulsó los recursos para una modernización agrícola. La producción se incrementó y las ganancias para los bautistas también.[26]

No obstante, en los años veinte los indios demostraron un gran resentimiento hacias los propietarios misioneros. En marzo de 1920, por ejemplo, se dio un levantamiento en la

24. *Ibid.*, p. 1049.
25. Norman H. Dabbs, *Dawn Over the Bolivian Hills* (Canadian Baptist Foreign Mission Board, 1952), p. 176.
26. *Ibid.*, p. 180.

granja y las cosechas fueron saqueadas. Plummer fue desacreditado y los indios rechazaron sus innovaciones; ellos incluso arrojaron su tractor a la montaña. Se organizó una resistencia hacia la escuela y el trabajo evangelístico. [27]

Aún cuando el látigo se continuaba usando como práctica común para hacer trabajar a los indígenas (práctica abolida en 1928), los misioneros estaban "asombrados del por qué de la resistencia. Finalmente el personal desinteresado comprendió que su posición de propietarios y señores de la tierra hablaba más fuerte que sus palabras de salvación". [28]

La obra agrícola continuó, así como también la obra educativa y el servicio médico. Se dieron algunas mejoras materiales en el nivel de vida de los indígenas. El trabajo forzado fue reemplazado por el asalariado y los indígenas tuvieron que rentar sus tierras (por supuesto, como lo observa un crítico observador, los indígenas tuvieron que trabajar para la misión. [29]

En el año 1936 se notó recién la relación estructural entre los propietarios de tierras y el peón indígena. El Rev. E.C. Merrick, nuevo misionero responsable de la granja, escribió:

> Por qué no somos honestos y enfrentamos el hecho de que no existe, entre los peones en la granja Peniel Hall, ni entusiasmo espiritual, ni aceptación de nuestras ideas, ni gratitud por nuestros esfuerzos. Lo único que hemos cosechado es una resistencia pasiva a nuestra dominación, más benévola, es verdad, que en otras haciendas pero aún no es más que resistencia. [30]

Y destacó que los indígenas libres, de fuera de la hacienda, sí respondieron positivamente.

> Ellos han aceptado lo mejor que tenemos para ofrecerlas porque no los hemos controlado mientras extendían sus manos para que les ayudásemos a levantarse. Son los únicos que llenan nuestra iglesia los domingos y la escuela dominical durante la semana, y ellos son también quienes continuamente solicitan extendamos nuestra obra a sus distintas comunidades . . . Debemos dar a los indios que viven en nuestra granja su libertad. [31]

27. *Ibid.*, pp. 176, 181, 183.
28. *Ibid.*, pp. 183-184.
29. Wilson Texter Boots, "Protestant Christianity in Bolivia: Mission Theory and Practice in Theree Mission Churches" (Ph. D. Dissertion, The American University, 1971), p. 116.
30. Dabbs, p. 188.
31. *Idem.*

Comenzó entonces un plan de cinco años para distribuir las tierras de la hacienda a los indígenas. Inmediatamante la misión sintió cambios dramáticos en las actitudes de los mismos. El programa de la misión fue rápidamente aceptado. En el año 1942 se abolió la servidumbre indígena. La mayor parte de la tierra se les entregó y la Hacienda de Huatajata por lo tanto, dejó ya de ser hacienda. La porción retenida para la misión, ahora una iglesia nacional, continuó siendo un centro para obra médica, evangelística y educativa. Sin embargo la parte retenida siempre fue fuente de conflicto entre los campesinos y la iglesia, que no fue resuelto hasta los primeros años de los ochenta cuando la iglesia entregó esas obras al gobierno boliviano.

Años más tarde, el Rev. Merrick insinuó que la iglesia nunca tomó la reforma agraria seriamente, ni tampoco percibió la relación existente entre ésta y la proclamación del Evangelio. Así lo escribió:

> La Misión Bautista Canadiense nunca llegó al punto de ver la relación entre la reforma agraria y la misión de la iglesia. La junta Canadiense como la iglesia gozaron mucho de la publicidad dada a la empresa. Vieron algo de la relevancia del sistema escolar comunitario al cual dieron fuertes subsidios, desde una perspectiva evangelística, pero negaron su visión nuevamente al liquidar sólo hace pocos años, sus últimos intereses invertidos en la tierra y en la comunidad.
> Este es un triste comentario sobre las cualidades de madurez de una denominación que se enorgullecía de ser "evangélica", y perdieron que un recientemente convertido campesino analfabeto, Antonio Chiriotto, interpretó apasionadamente en su primera y cálida experiencia de redención en Cristo . . . que abarcaría totalidad de la vida.[32]

Aún, según lo observó un misiólogo,

> . . . no hay dudas que la Granja Peniel Hall en Huatajata sí fue una contribución significativa para la Bolivia agraria. Los esfuerzos bautistas para lidiar con el problema de la reforma agraria y la justicia social para el pueblo indígena del Altiplano fueron considerados como precursores de la reforma agraria de la década de los años cincuenta.[33]

Fueron estos esfuerzos pioneros los que sirvieron como modelo para otros protestantes y los alentaron para dar sus propios pasos hacia la justicia agraria.

32. Boots, p. 120.
33. *Ibid.*, p. 119.

Desafortunadamente, sin embargo, los bautistas mismos nunca percibieron las implicaciones de sus acciones para la totalidad de la sociedad boliviana, como un imperativo de la misión en la lucha para la justicia rural y cambio estructural, más allá de Huatajata. Otros muy pocos protestantes en Latinoamérica estuvieron particularmente interesados en el modelo ofrecido por los Bautistas en Bolivia. En realidad, la historia de las misiones protestantes rurales ha sido mayormente la de misiones propietarias de granjas. Seguramente afectaron las prácticas agrarias en una pequeña medida, pero ciertamente no confrontaron la cuestión del control de la tierra y los desposeídos de la misma, de una manera significativa.[34]

EL PRESENTE

La iglesia continúa siendo propietaria, poseyendo extensiones agrícolas por toda América Latina, con lo cual mantiene sus obras. Sin embargo, las propiedades de la iglesia son poco investigadas. El pasado es evidente, pero el presente es menos claro. Igualmente importante, pero tampoco investigada, es la participación de las iglesias y misiones en las empresas agroindustriales como accionistas. Estas cuestiones deben ser analizadas e interpretadas seriamente si la iglesia va a tomar en serio su propio papel en lograr la justicia para los pobres de la tierra. Aquí ofrecemos sólo unas sugerencias y sólo en términos muy generales.

Iglesias y misiones protestantes siguen siendo propietarios de granjas y campamentos, es decir, tierras. Estas tierras se dedican a la agricultura comercial para sostener sus trabajos, al entrenamiento agrícola, centros educativos y para institutos bíblicos, retiros espirituales, recreo y evangelización. Algunas están utilizadas para experimentación agrícola y el desarrollo de tecnologías apropiadas.*

En muchos casos grupos trabajando con pueblos indígenas han obtenido tierras para sus centros misioneros y para establecer aldeas bajo la tutela (y propiedad) de la misión.

* Las tierras que quedaron con la Misión para Indios Andinos en la Hacienda de Tabacundo, Ecuador, hoy son utilizadas como centro de tecnología apropiada para el campesinado.

34. Carta escrita por J. Benton Rhoades de Agricultural Mission Inc., Mayo 24, 1984.

En algunas instancias, las misiones han comprado tierras para los indígenas, en situaciones donde los indígenas legalmente, no pueden ser propietarios.

La Iglesia Católica también sigue siendo terrateniente. Por ejemplo, en el oriente de Bolivia, los Padres Franciscanos tienen grandes estancias comerciales donde explotan madera, ganado y otras actividades agrícolas.

En Brasil (tal vez el único país donde las propiedades religiosas han sido parcialmente analizadas) en 1980, agencias religiosas, mayormente católicas, tenían 178.402.65 hectáreas distribuidas en 1.268 propiedades. En términos de la gran extensión geográfica de Brasil, representan muy poca tierra. Más, en años recientes, se ha reducido el número de hectáreas y propiedades de las iglesias. Finalmente, se debe reconocer que en varias de sus propiedades, la Iglesia Católica ha intentado una "reforma agraria" y otros esfuerzos hacia la tenencia justa y comunitaria. Estos esfuerzos, aunque no necesariamente exitosos, son significativos como modelos para toda la sociedad y esencial para la preocupación de la iglesia por la justicia.[35]

CONCLUSION

Los obispos católicos de Brasil han pedido que la propia iglesia analice sus propiedades, diciendo que la justicia tiene que comenzar con la iglesia misma. Si bien históricamente la iglesia ha sido terrateniente, en comparación con los grandes propietarios, hay señales importantes de que la iglesia está cambiando. Estos cambios serán el tema del próximo capítulo.

35. Matías Martinho Lenz, coord., *Igreja e a Propiedades da Terra no Brasil* (San Pablo: Ediciones Loyola, 1980), Capítulo 7.

CAPITULO 5

LA NUEVA RESPUESTA DE LA IGLESIA RESPECTO A LA TIERRA

La iglesia está cambiando. En forma creciente se indentifica con los pobres de la tierra, y no, como en el pasado, con los terratenientes. Ya no se entiende la posesión de la tierra como algo adquirido para conseguir poder y riqueza. Antes bien, sectores importantes de la Iglesia Católica-Romana y algunos Protestantes, se ven cada vez más envueltos en luchas de reforma y justicia agrarias.

Sacerdotes en Honduras se han comprometido activamente con los campesinos, organizando sindicatos que luchan por la tierra. Enfrentándose a los intereses mineros internacionales, protestantes y católicos se han unido en Panamá para defender los derechos indígenas sobre sus tradicionales tierras.

Obreros eclesiásticos, tanto en Perú como en Bolivia, han sido por mucho tiempo activos en las luchas por la justicia en el agro. La jerarquía católica de Venezuela declaró su apoyo en "defensa de los pueblos indígenas y sus derechos legítimos de la tierra que ellos necesitan para su organización social, cultural y económica". En Paraguay, Católicos Romanos, [1]

1. Para una hermosa discusión de experiencias pastorales y el movimiento campesino en el Paraguay, véase Equipo Expa, *En Busca de la "Tierra sin Mal", Movimientos Campesinos en el Paraguay, 1960-1980* (Bogotá: IndoAmerican Press Service, 1982). El libro se refleja mucho que está presentado en este capítulo y ofrece pistas importantes para una pastoral de la tierra.

Menonitas y Discípulos de Cristo compraron tierras para comunidades indígenas, de modo que así pudieron asegurarles, sus derechos a la misma. En Chile y Ecuador, los obispos han distribuido tierras de la iglesia a los pobres. Mediante la iglesia en Latinoamérica, "la tierra" está emergiendo como un tema central de justicia en íntima relación con los derechos de los pueblos indígenas y campesinos.

Este mismo tema ha sido considerado urgente por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). En una declaración especial sobre *El Derecho a la tierra de los pueblos aborígenes*, el Comité Central hizo el siguiente llamado a las iglesias:

1. Escuchar a las poblaciones indígenas y obtener enseñanza de ellas a fin de que los cristianos puedan comprender mejor sus derechos jurídicos, su situación política, sus realizaciones y aspiraciones culturales, así como sus convicciones espirituales, a fin de aumentar su solidaridad con estos pueblos;

2. Destinar importantes recursos financieros y humanos a la lucha de los pueblos indígenas en la defensa del inalienable derecho sobre sus tierras;

3. Participar políticamente al lado de las poblaciones indígenas y unirse a la lucha contra los "principales y grupos de poder" que intentan negar el derecho a la tierra y los derechos humanos de los pueblos indígenas;

4. Ayudar a los pueblos indígenas que luchan por su derecho a la tierra en su esfuerzo para establecer vínculos con otros pueblos indígenas del mundo;

5. Como símbolo del compromiso de toda la comunidad de iglesias en pro de la justicia para los pueblos indígenas;

   a) reconocer la justicia de la lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas y tomar medidas para transferirles tierras y otras propiedades;

   b) elaborar procedimientos y mecanismos apropiados para responder a los reclamos y demandas dirigidos por los pueblos indígenas a las iglesias;

   c) apoyar la lucha reivindicatoria de los pueblos indígenas en su demanda ante instancias nacionales y Cortes Internacionales;

6. Examinar sus inversiones en empresas nacionales y transnacionales con miras a tomar medidas para combatir las políticas de las empresas que afectan las tierras de los pueblos indígenas;

7. Instar a sus gobiernos a que ratifiquen e implementen todos los instrumentos relevantes de las Naciones Unidas y de otros organismos intergubernamentales encaminados a proteger los derechos de los pueblos indígenas;

8. Instar a sus gobiernos a promulgar legislación nacional adecuada y eficaz en la que se reconozca la propiedad colectiva de la tierra de los pueblos indígenas. [2]

El Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), siguiendo el ejemplo del CMI, recordó a sus miembros que:

!La Iglesia tiene que estar alerta para denunciar las invasiones de sus (los indígenas) tierras, para defenderlos en situaciones que exigen acción firme de los cristianos para preservarlos de la humillación a que están sujetos en nuestro continente, y, tomando medidas concretas para evitar su exterminio completo! . . . *La lucha de los pueblos indígenas por el derecho a la tierra, está desafiando a la iglesia a ser fiel al Evangelio de reconciliación y a la afirmación bíblica de la creación de todos los seres humanos a la imagen de Dios* . [3]

LA LUCHA POR LA TIERRA Y LA IGLESIA BRASILEÑA

El esfuerzo sistemático mayor para tratar el asunto de la tierra como un tema de justicia, se da en Brasil. [4] Aún más, el concepto de la tierra como tema específico de la preocupación pastoral fue concebido en Brasil, donde se le dio el nombre de *Pastoral de la Tierra.* Surgió de la situación extremadamente conflictiva de la campiña brasileña y así el tema de la justicia de la tierra ha llegado a ser un tema central de la preocupación pastoral, de tal modo que la iglesia se ha constituido en la fuerza principal detrás de los esfuerzos para obtener políticas de tenencia de la tierra que beneficien a los pobres.

CARTA PASTORAL SOBRE LA TIERRA

En 1980, los obispos católicos publicaron una carta pastoral titulada *Iglesia y Problemas de la Tierra.* "Movidos por el evangelio y por la gracia de Dios", los obispos escriben:

. . . debemos no solamente oir, sino asumir los sufrimientos y angustias, las luchas y esperanzas de las víctimas de la injusta distribución y posesión de la tierra.

2. Consejo Latinoamericano de Iglesias, *Porque de ellos es la Tierra, el derecho a la tierra de los pueblos aborígenes* (México: Casa Unida de Publicaciones, S.A. 1983), pp. 18-20.
3. *Ibid.*, p. 8; subrayado en el original.
4. Para una reseña histórica mediante documentos de la iglesia véase *Brasil; ¿para quién es la tierra? Solidaridad de la iglesia con los "sin Tierra"* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1984).

Luego de analizar la realidad agraria brasileña, especialmente la tenencia de tierras, el documento denuncia los injustos patrones de posesión de las mismas, particularmente la concentración de tierras en manos de unos pocos ricos y de grandes corporaciones. Las políticas gubernamentales que favorecen la concentración de tierras son condenadas al igual que la especulación de las mismas para fines comerciales, y la producción orientada hacia la exportación a costa de la expulsión de los pequeños propietarios y haciendo prohibitivo el acceso a las tierras por los pobres desposeídos. La carta afirma el derecho a la tierra de los pequeños campesinos y de los indígenas, y compromete a la iglesia a:

1. analizar su propia tenencia de tierras;
2. denunciar las injusticias en relación con la tierra;
3. apoyar a las organizaciones rurales y las iniciativas populares para asegurar la tierra; y
4. apoyar la reforma agraria y la movilización de los indígenas y pequeños agricultores para obtenerla.

Por todo esto, en la carta pastoral, la condenación al capitalismo del agro es evidente, como lo es también la insistencia de que el uso de la tierra es legítimo sólo por su función social.

Indudablemente el documento puede ser criticado por su aparente contradicción al afirmar los derechos de los pequeños agricultores a la tierra y al mismo tiempo condenar el capitalismo agrario,[5] o por escoger la posición católica-romana clásica de "tercer-camino" entre el capitalismo y el socialismo; o por no definir claramente los nuevos patrones justos de la tenencia de tierras. De cualquier manera, así como Mons. Pedro Casaldáliga lo señaló:

> . . . es un estímulo incalculable para las luchas de los trabajadores en sus diferentes categorías en orden a liberar la tierra y el trabajo en la tierra.[6]

5. Actualmente no hay contradicción porque los obispos fundamentan su análisis sobre el concepto de economía campesina como se explicó en el capítulo 2.
6. Pedro Casaldáliga, "Comentarios al Documento 'Iglesia y Problemas de la Tierra en Brasil' ", en *Profetas, Tierra y Capitalismo, Iglesia y campesinado en América Latina* (Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular, 1981), p. 110.

Es una carta profética, profundamente original, que compromete a la iglesia a un tipo de relación diferente con los pobres de la tierra.[7]

Mons. Paulo Evaristo Arns de San Pablo, señaló la nueva posición de la iglesia claramente:

> La tierra es un don de Dios (. . .) La iglesia asumió en el Brasil el compromiso de denunciar situaciones abiertamente injustas y las violencias que se cometen en áreas de sus diócesis. Como consecuencia dará apoyo a los esfuerzos del hombre del campo por una auténtica reforma agraria y a la movilización de los trabajadores para exigir la aplicación o reformulación de las leyes existentes.[8]

RESPUESTAS INSTITUCIONALES

Este compromiso se expresa a través de dos responsabilidades institucionales fundamentales: La Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y el Consejo Indigenista Misionero (CIMI). Ambos surgieron por la preocupación pastoral de la iglesia de "hacer algo"[9] acerca de la tremenda desigualdad en la tenencia de la tierra y, particularmente, la trágica y creciente violencia cometida contra los pequeños agricultores y las tribus indígenas.

En 1975, obispos, sacerdotes y otros obreros eclesiásticos preocupados por la tierra, se reunieron en Goiânia,

> . . . para trazar las líneas básicas para actitudes pastorales prácticas para enfrentar los conflictos existentes y latentes entre los comerciantes de la tierra y los campesinos pobres, así como el fenómeno de la migración interna resultante de estos conflictos.[10]

El grupo instituyó la Comisión Pastoral de la Tierra para traducir sus preocupaciones en acciones de "pastoral práctica".

El trabajo de la CPT se realiza a través de documentación y análisis sobre la situación de la tierra, sobre todo, la violencia y la monopolización de tierras por individuos y corpo-

7. Para una discusión de la problemática de la tierra en Brasil a partir de la carta pastoral, véase, Matías Martinho Lenz, Coord. *Igreja e a Propiedade da Terra Brasil* (San Pablo; Ediciones, Loyola 1980).
8. *Visión* (15/29 de noviembre de 1982), p. 29.
9. Comissao Pastoral da Terra, *CPT: Pastoral e Compromiso* (Petrópolis: Editora Vozes Ltda. Comissao Pastoral da Terra, 1983), p. 88.
10. *Ibid.*, p. 7.

raciones, y apoya a los pobres del campo mediante entrenamiento para la sindicalización rural y servicios legales en sus luchas por la tierra. Una tarea especial es proveer información alternativa sobre los derechos y la realidad, y ponerla en un lenguaje popular para que sea rápidamente entendida por ellos. Mediante seminarios les ayuda a analizar y comprender la política y la situación agraria del Brasil. Este proceso es acompañado por denuncias bien documentadas de las prácticas injustas contra los pobres del campo, lo cual ocasiona, muchas veces, que la CPT se gane el odio de los terratenientes y el gobierno.

Además de esta práctica existe un proceso constante de reflexión teológica sobre la "serie de cuestiones ligadas a la fe"[11] que emergen de la lucha por la tierra. Este continuo trabajo teológico se centra especialmente en la re-lectura de la Biblia en ese contexto de la lucha de los pobres por la tierra a modo de descubrir raíces bíblicas, tanto para fortalecer esa lucha como para guiar a la iglesia en su ministerio. Una segunda dimensión es el aspecto de la fe y la acción política, especialmente en situaciones de violencia y de conflicto de clases. El tercer aspecto se refiere a la misión de la iglesia en sus "dimensiones colectiva, global, mesiánica y conflictiva",[12] especialmente en el contexto rural.

La CPT no está concebida como un servicio técnico o especializado en relación con los asuntos de la tierra. No intenta ser un movimiento propio ni sustitutivo de otros, ni de integrar los movimientos populares bajo la tutoría de la Iglesia Católica-Romana u otros "movimientos católicos". Antes bien, busca ser un servicio para los agentes pastorales y para los pobres de la tierra mediante la solidaridad en sus luchas. La CPT se define así misma, como una organización ecuménica y procura activamente la participación protestante así como la de grupos seculares que tienen la misma preocupación por la justicia agraria. En cuanto a la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños (CNBB), es una institución autónoma con su propia asamblea general, libre para hablar de sus asuntos y desarrollar sus propios programas. Dividida en varias regiones, cada una de ellas mediante sus oficinas, mantiene un grado suficiente de autonomía

11. *Ibid.*, p. 78.
12. *Ibid.*, p. 80.

que permite a la CPT enfrentar en forma rápida y relevante sus problemas locales. Las diversas diócesis generalmente destacan sacerdotes o contratan laicos para dedicar tiempo completo a la CPT en sus regiones. Se mantiene una red de especialistas agrarios para aconsejar a la CPT, dando así a sus documentos y análisis un alto grado de confianza.

Si bien no está específicamente encargada de los asuntos relacionados con la justicia y la tierra, como lo hace la CPT, la tierra es también una preocupación fundamental del Consejo Indigenista Misionero (CIMI).

Fundado en 1972, inicialmente apunta a:

1. promover el trabajo pastoral entre los pueblos indígenas;
2. capacitar misioneros para este trabajo;
3. concientizar al público general brasileño para que comprenda la situación de los pueblos indígenas;
4. relacionar más estrechamente la misión católica a los pueblos indígenas con la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños, las instituciones del Gobierno y otras misiones cristianas;
5. providenciar servicios prácticos a los misioneros para defender los derechos de los pueblos indígenas a la tierra; y
6. programar encuentros para el estudio sobre el trabajo pastoral entre los pueblos indígenas.

Originalmente se centralizó en los misioneros y los modos de profundizar sus ministerios. El CIMI, sin embargo, comenzó rápidamente a cambiar. Si bien se mantuvo el propósito original, los pueblos indígenas mismos se tornaron en principal preocupación, y el Consejo se expandió para incluir además de los misioneros, a otros agentes pastorales, y sobre todo a los indígenas mismos. Para 1975, CIMI ya tenía definidos tres objetivos fundamentales;

1. la defensa de los derechos de la tierra;
2. la defensa de las culturas; y
3. la autodeterminación tribal.

Dos años más tarde el CIMI fue disignado como una institución adjunta de la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños. Como la CPT, es también autónomo y ecuméni-

co. Mantiene un cuerpo permanente de antropólogos y teólogos y una gran red de misioneros y otros agentes pastorales. Al igual que la CPT su estructura se centraliza en varias oficinas regionales para denunciar más eficázmente las injusticias locales e influir en las políticas gubernamentales. Si bien está en constante conflicto con las políticas gubernamentales oficiales hacia los pueblos indígenas, el CIMI tiene un alto grado de respeto y confianza dada la calidad de sus análisis y su documentación sobre la situación de la población indígena brasileña.

Sus recientes asambleas generales definieron los derechos de la tierra como la prioridad principal del CIMI, pues la tierra es fundamental tanto para la sobrevivencia cultural como física de las tribus indígenas:

> La primera condición para que las comunidades indígenas reconquisten su auto-determinación es la posesión de la tierra, necesaria para su sustento y sagrado para su modo de vivir.
> Constatamos que todos los actos de represión y violencia contra las comunidades indígenas están intrínsecamente ligados a la agresión contra sus tierras.[13]

Paulo Suess, el principal delineador de su política y pasado director ejecutivo del CIMI, expresa de la siguiente manera esta prioridad:

> La cuestión de la tierra es el nudo hacia el que convergen todas las cuestiones de la vida de los pueblos indígenas. La defensa de la tierra forma parte de su propia evangelización. La solidaridad con los pueblos indígenas en la cuestión de la tierra es parte de la responsabilidad antropológica y credibilidad pastoral del misionero. Todas las intervenciones de la política indigenista oficial, como la "emancipación", aculturación, civilización, integración, deben ser evaluadas a partir de su incidencia perjudicial sobre las tierras indígenas.[14]

En conclusión, Suess escribe que la defensa de los derechos tribales a la tierra es el *sine qua non* del trabajo pastoral entre los pueblos indígenas.[15]

Si bien pocos protestantes están preocupados con la justicia en la distribución de la tierra, la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana del Brasil (IELCB) es una excepción

13. Documento Final, IV Asamblea Nacional del CIMI, *Boletín do CIMI* (Julio-Agosto de 1981), p. 11.
14. Pablo Suess, *Culturas Indígenas y evangelización* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983), pp. 55-56.
15. *Ibid.*, p. 75.

importante. La IELCB tiene una activa presencia misionera con las tribus y ha hecho una defensa de los derechos de los pueblos indígenas de la tierra. Esta iglesia luterana continuamente recoge el tema de la tierra y toda la cuestión agraria como un tema central de estudio y meditación. Sus pastores, como otros de sus obreros están activamente involucrados tanto en la CPT como en el CIMI. Estos obreros además han participado activamente en el "Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierras", una organización de pequeños propietarios en el sur del Brasil, pero con alcance nacional, que perdieron sus tierras o están en peligro de perderlas por negociados agrarios o por la realización de proyectos hidroeléctricos por parte del gobierno y otras razones del "desarrollo" (ver capítulo 2).

Otra preocupación protestante importante referente al tema de la tierra la presenta la Comisión Evangélica para los Derechos de la Tierra (CEDITER), de la Iglesia Presbiteriana Unida en la pobre región brasileña del noreste. Fundada en 1980, los abogados de CEDITER proporcionan asesoramiento legal a los pequeños agricultores y un programa educativo para los gremios rurales, con énfasis en los derechos legales, capacitación de líderes y reflexión teológica.

El Servicio Ecuménico Coordinador (CESE), gran organización de servicio protestante, también ve a la tenencia de la tierra como la principal preocupación respecto a la justicia rural. Su equipo de trabajo está profundamente involucrado en los asuntos acerca del derecho a la tierra, incluyendo la Campaña Nacional para la Reforma Agraria. El CESE provee varios tipos de asistencia a los campesinos pobres para la defensa de sus tierras.

También el pequeño Grupo de Trabajo Misionero Evangélico (GTME), procura coordinar el trabajo pastoral indígena de metodistas, anglicanos, luteranos y presbiterianos, y sirve como un foro para sus misioneros. Como el CIMI, con el cual mantiene una relación cercana, entiende la tierra como fundamental para la sobrevivencia de las tribus indígenas.

El Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI), con sede en Río de Janeiro, es un esfuerzo ecuménico importante e influyente, que sirve a las iglesias y movimientos populares. Fundado en 1974, con una partici-

pación protestante importante, mantiene relaciones estrechas con el Consejo Mundial de Iglesias. Mediante programas que tratan específicamente con los pueblos indígenas del Brasil y los pequeños agricultores, CEDI centraliza la mayor parte de su trabajo sobre asuntos relacionados con la justicia de la tierra. Proporciona programas de orientación a las iglesias y a movimientos populares, y su documentación sobre la situación rural es una fuente importante de información para quienes luchan por obtener cambios fundamentales en las políticas de tenencia de tierras.

PASTORAL DIARIA

No obstante, la respuesta más significativa hacia la justicia de la tierra es el diario trabajo pastoral de incontables sacerdotes, monjas, pastores y otros obreros cristianos. Ellos denuncian toda injusticia. Trabajan con los gremios rurales y las organizaciones comunales, capacitan a los líderes y proporcionan servicios legales para la defensa de los derechos de los pobres. Ayudan a las comunidades a redescubrir sus tradiciones, a luchar y a celebrar las victorias y fracasos con actos litúrgicos y símbolos bíblicos. Dirigen estudios bíblicos y ayudan a los grupos a relatar sus propias historias e interpretarlas a la luz de la tradición bíblica. Pero, sobre todo, mantienen la esperanza viva, no por hacer algo especial, sino simplemente mediante su solidaridad con las luchas de los pobres de la tierra.

CONCLUSION

Sin lugar a dudas, los cristianos en el Brasil han asumido un papel fundamental en la defensa de los derechos a la tierra de los indígenas y campesinos pobres y son los gestores principales en la búsqueda de nuevas políticas para la tenencia de ella. Es la iglesia, por tanto, la que es la fuerza motriz detrás del movimiento de reforma agraria: de las seis organizaciones que oficialmente auspician la Campaña Nacional por la Reforma Agraria, tres están directamente relacionadas con la iglesia. Es evidente entonces, que la iglesia es el mayor obstáculo y que debe ser tomado en serio por el gobierno y los intereses de los poderosos. Han tomado tan en serio a la iglesia, que han hecho todo lo posible para

eliminarla. La persecución, como vieja tradición cristiana, es una realidad para los cristianos brasileños que se han involucrado en los problemas de la tierra. En el próximo capítulo veremos cuál es el precio que la iglesia paga al defender a los pobres de la tierra.

CAPITULO 6

EL COSTO DE DEFENDER A LOS POBRES DE LA TIERRA

Tal como Dietrich Bonhoeffer nos lo recuerda severamente, el discipulado es costoso. En Brasil, la iglesia paga caro por la defensa a los pobres y sus derechos a la tierra. En la iglesia el gobierno se enfrenta con una fuerza moral que no puede entender ni controlar. Así, es el mayor obstáculo a la explotación lucrativa de los pobres de la tierra y, por tanto, el gobierno ha reaccionado directa y violentamente en contra de la iglesia. Por años se ha dado un modelo calculado de represión por parte de los grandes terratenientes y de los negociantes agrarios brasileños e internacionales, con el apoyo abierto de las policías federal y militar y hasta del presidente de la república. [1]

PERSECUCION Y MARTIRIO

Sacerdotes, agentes pastorales y otros obreros relacionados con la iglesia han sido constantemente perseguidos —interrogados por su supuesta inclinación comunista, acusados de "subversión" y de "incitar" a los campesinos pobres a invadir las grandes haciendas. Han sido encar-

1. En 1985, el primer civil en 20 años se hizo presidente de Brasil, inaugurando así una "apertura democrática". Se espera que la represión contra la iglesia y los pobres de la tierra cesará. Sin embargo, hay que reconocer que la antigua estructura de poder, basada en los intereses económicos poderosos, queda intacta.

celados, torturados, expulsados del país, algunos muertos. Obispos han sido llamados a presentarse a Brasilia para que "expliquen" y digan a sus sacerdotes que dejen librados a su suerte a los pobres de la tierra. Como obispos, sus consagraciones han sido cuestionadas, su integridad personal impugnada, y la integridad física amenazada y abusada. Algunos que son extranjeros no se atreven a salir del país por temor a que no se les permita el reingreso. Agencias eclesiásticas tales como la CPT, están igualmente atacadas. La policía federal registra sus oficinas, y se lleva los archivos y el material educativo juzgado "subversivo". Las autoridades y sus matones atacan violentamente encuentros comunitarios auspiciados por la iglesia e irrumpen celebraciones especiales.

ARAGUAIA: CUATRO HISTORIAS

Aunque la represión contra la iglesia por causa de su defensa de los pobres de la tierra no está limitada a una sola parte del Brasil, sobre todo se concentra en la región del Río Araguaia, donde están ubicadas las diócesis de San Felix de Araguaia y de Conceiçao de Araguaia. Ciertamente es una de las áreas más conflictivas. Esta región es la puerta de acceso a la vasta zona brasileña del Amazonas y el gobierno, al comienzo de la última década, la abrió para su desarrollo. La carretera Belem-Brasilia fue construida en conjunto con un sistema de caminos-ramales. Gran parte de los estados de Mato Grosso y Pará a un lado del río, y Goiás al otro lado fueron designados para el desarrollo de estancias ganaderas en gran escala. Se ofrecieron incentivos fiscales lucrativos y entonces los industriales ricos de la populosa San Pablo y de las regiones del sur comenzaron a trasladarse allí (Ver Capítulo 2).

Nadie poseía títulos de las tierras, aunque estas tierras estaban ya habitadas por aborígenes y *posseiros*, pequeños granjeros que ya habían sido expulsados de otras tierras, particularmente del noreste. El gobierno simplemente los ignoró. En su lugar, parceló enormes extensiones de la selva para los ricos y poderosos camaradas y negociantes del agro. El consecuente conflicto entre los poderosos y los pobres de la tierra explotó en proporciones trágicas.

Por toda la región, la iglesia es el único obstáculo a los planes de los poderosos. Rápidamente el gobierno decidió que los sacerdotes no deben detener el "desarrollo" del Brasil ni tampoco los intereses del agro capitalista.

Varias historias de Araguaia ilustran trágicamente esa decisión.

El padre François Jentel, un sacerdote francés, trabajó como misionero por más de veinte años en la región de Santa Terezinha al sur del Pará y al norte del Mato Grosso entre los indios Tapirapé y los posseiros del noreste.[2] El se comprometió profundamente en la defensa de sus derechos, especialmente al de la tierra. En 1967, el Padre Jentel comenzó a ayudar a los posseiros a obtener los títulos legales de las tierras que habitaban. Pero para entonces, una gran compañía de tierras llamada *Compañía de Desarrollo de Araguaia* (CODEARA), propiedad del Banco de Crédito Nacional de San Pablo, exigió como suya la totalidad del área. CODEARA reclamó que los habitantes actuales habían llegado allí después de que CODEARA recibiera los títulos de las tierras. El Padre Jentel, sin embargo, usando fotografías aéreas tomadas anteriormente para la investigación del potencial minero de Amazonas, demostró, sin dejar dudas, que los habitantes estaban allí mucho antes que CODEARA, y que por lo tanto ellos tenían derechos legales sobre la tierra. El gobierno inicialmente estuvo de acuerdo con el Padre Jentel, pero CODEARA pronto invirtió esa decisión y en 1970 el gobierno se pronunció en favor de CODEARA. Una campaña de intimidación y violencia contra el Padre Jentel y los posseiros de la región fue lanzada por la compañía de tierras. El Padre Jentel fue acusado de ser un subversivo comunista. Mientras tanto continuó su trabajo preocupándose no sólo por los títulos de las tierras sino también por la salud, la agricultura y la formación de cooperativas agrícolas.

Al comienzo de 1972 los posseiros se vieron envueltos en conflictos territoriales con CODEARA. Los pistoleros

2. Las fuentes principales para la siguiente discusión del Padre Jentel son: Entrevista personal con Mons. Pedro Casaldáliga, Riberao Bonito, Diócesis de San Felix do Araguaia, junio de 1984; Shelton Davis, *Victims of the Miracle, Development and the Indians of Brazil.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 123-126. (Está publicado en portugués como: *Victimas do milagro. O Desenvolvimiento e os indios do Brasil,* (Río de Janeiro: Zahar Editores, 1978); y Penny Lernoux, *Cry of the People* (Garden City; Doubleday and Campany, 1980), pp. 271-74; 276.

de la compañía intentaron sacar a los posseiros de sus lotes, pero éstos decidieron defenderse y estalló la lucha. Hubo una violenta confrontación sobre la clínica de salud auspiciada por la iglesia, la cual los pistoleros amenazaron destruir por segunda vez. El conflicto dejó como resultado varios heridos. Los posseiros buscaron refugio en los matorrales y la compañía de tierras ayudada por la policía militar, comenzaron una cacería humana sistemática para tomarlos a ellos, así como a quien pudiese estar de su lado.

Por causa del apoyo que el Padre Jentel siempre ofreció a los indígenas y a los posseiros del lugar, él y otros dos obreros laicos que habían colaborado en el desarrollo de una cooperativa, fueron arrestados y acusados de instigar la confrontación. Los obreros laicos fueron exiliados. El Padre Jentel fue juzgado por una corte militar y sentenciado a diez años de prisión. El único juez civil, sin embargo, discordó y dijo:

> Lo admiro por su coraje de dejar una nación desarrollada como Francia para pasar veinte años de su vida aquí en el Amazonas y el Mato Grosso para traer un poco de civilización y buena voluntad cristiana a los indios y brasileños que viven en estas inhóspitas tierras (. . .) Con toda conciencia, yo creo profundamente que la condenación de Jentel no es justa ni humana (. . .) El merece premio, no la prisión. [3]

Dijo que "no había en absoluto base para culpar al Padre Jentel de una conducta criminal". [4]

Después de un año de prisión, el Padre Jentel fue absuelto por una corte superior de justicia pero obligado a dejar Brasil. En 1975 intentó retornar al país, pero fue raptado al día siguiente, encarcelado y finalmente expulsado por el presidente Geisel (1974-79). Murió en Francia el 22 de enero de 1979.

Santa Teresinha es parte de la Diócesis de San Felix do Araguaia, cuyo obispo es Mons. Pedro Casaldáliga. El también ya había tenido problemas con los terratenientes y las autoridades militares. El día en que fue consagrado obispo en 1971, dio a conocer una carta pastoral publicada clandestinamente en la cual se describía la lucha de los lugareños y los indígenas ante las embestidas de los grandes terratenien-

3. Lernoux, p. 273.
4. *Ibid.*

tes. Se nombraba a las corporaciones y sus propietarios y se denunciaba las injusticias por ellos cometidas. [5]

Luego del arresto del Padre Jentel, los militares fueron sobre San Felix y arrestaron al equipo pastoral y a otros obreros de diversos programas de la iglesia. La casa parroquial fue requisada y los archivos secuestrados. Lo mismo sucedió simultáneamente en otras poblaciones de la prelatura. Fue lanzada una sucia campaña acusando al Obispo Casaldáliga de ser un comunista y agitador; hasta hoy ésta nunca ha cesado.

El Padre Joao Bosco Penido Burnier, brasileño jesuita, también fue bien conocido por su defensa de los pobres de la tierra, especialmente de los Indios Bakairi con quienes trabajó como misionero y coordinador del CIMI. [6] En octubre de 1976, fue a visitar al Obispo Casaldáliga y juntos fueron a Riberao Bonito, aproximadamente a ocho horas hacia el sur de San Felix do Araguaia. Viajaron allí para celebrar con la comunidad el santo de la población.

La aldea, sin embargo, se encontraba tensa debido a los conflictos entre los posseiros y los pistoleros. Un incidente reciente fue particularmente alarmante. Un terrateniente local estaba intentando sacar a uno de los posseiros de la pequeña granja donde se encontraba establecido, pues reclamaba las tierras como suyas. El posseiro tuvo una balacera con los pistoleros del terrateniente y luego huyó al monte. Los pistoleros ayudados por la policía militar, capturaron a la hermana y a la nuera del que se escondía. Las encarcelaron y allí las violaron, torturaron y amenazaron de muerte. Sus gritos fueron oídos por todo el poblado.

El obispo Casaldáliga decidió que debía visitar la cárcel para exigir la libertad de las mujeres, o, al menos, garantía para su seguridad física. El Padre Joao Bosco quiso acompañarle, también por su seguridad, pues nadie pensó que el Obispo debía ir sólo. el también, fue amenazado y la policía militar y los pistoleros estaban excesivamente enojados. Los dos fueron a la central de policía aproximadamente a las siete de la noche, el día 11 de octubre. Encontraron dos

5. Véase Davis, pp. 114-117.
6. Las fuentes principales para la siguiente discusión del Padre Joao Bosco son: Entrevista personal con Mons. Pedro Casaldáliga, Riberao Bonito, junio de 1984; y Lernoux, pp. 314-317.

policías militares de pie, en la puerta de la estación. El Obispo Casaldáliga explicó las razones por las cuales estaban allí solicitando la libertad de las dos mujeres. Los hombres de la policía se tornaron muy enojados y abusivos, usando palabras obscenas y acusaron a los dos sacerdotes de ser comunistas.

Cuando el Padre Joao Bosco les habló calmadamente diciéndoles que tendría que informar de sus abusos a sus superiores, uno de los policías sacó su revolver, apuntándole al padre en la cara y le disparó sin más.

El Padre Joao Bosco estuvo lúcido por unas dos horas y media. Habló con el Obispo Casaldáliga en voz baja sobre lo ocurrido y por qué, sobre los pobres y la justicia. El obispo le administró los últimos ritos de la iglesia y poco antes de caer en la inconciencia, el Padre Joao Bosco dijo: "Don Pedro, nuestra tarea está cumplida".

Un avión privado fue finalmente ubicado en una estancia a varias horas de distancia sobre un camino muy difícil. Eran las cinco de la mañana del día 12 de octubre cuando pudo partir, llegando dos horas después a Goiânia, al sur de Brasilia. El Padre Joao Bosco murió el mismo día.

Bastante al sur del Riberao Bonito viven los Indios Bororo en una reserva al este del Mato Grosso no muy lejos de las cristalinas aguas del Río Arguaia. El territorio de los indígenas que una vez alcanzó los límites bolivianos, está ahora reducido a una fracción del original. Los Padres Salesianos han ministrado allí por tres cuartos de siglo. La misión fue inicialmente responsable para asegurarles algunas tierras, pero la reserva nunca fue definida claramente ni legalmente. En 1972, según el entonces nuevo decreto del "Estatuto Indio", los Bororos tenían la posibilidad de finalmente obtener los títulos legales de sus tierras. Elevaron su petición al FUNAI y comenzó el proceso de la legalización.

Sin embargo, al comienzo de los años setenta, los terratenientes, respaldados por los banqueros y las políticas de desarrollo del gobierno, comenzaron a expandir sus propiedades para la especulación de la tierra. Disputas sobre esto comenzaron entre los Bororos y los terratenientes que cada vez más llegaban queriéndose apropiar de las tierras de los indígenas.

Los Padres Salesianos, especialmente el Padre Rudolf Lunkenbein, director del centro misionero en Meruri, defendieron los derechos de los indígenas a sus tierras y protestaron por la intromisión de los terratenientes a las respectivas autoridades públicas.[7] El Padre Lunkenbein sobre todo urgió la aceleración del proceso de legalización de las tierras de la reserva para evitar conflictos más serios. Por indicación del FUNAI, el Padre Lunkenbein realizó un censo de la población y dibujó mapas de las tierras actualmente habitadas por los indios, para poder así facilitar la aceleración de los títulos.

Los terratenientes, sin embargo con abogados traídos desde San Pablo, se organizaron para impedir los procesos. Consiguieron la garantía y apoyo de la policía local y federal. Por medio de amenazas y promesas, intentaron dividir a los indígenas y, especialmente, movilizarlos por completo fuera del área de sus intereses.

No obstante FUNAI continuó el proceso de legalización. En julio de 1976 fue contratado un equipo topográfico para supervisar los mapas de la reserva, así que finalmente pudieran terminarse los documentos legales. Se concluyeron de este modo, años de lucha por las tierras de estos indígenas.

El 15 de julio, tres días después que comenzaron a trabajar los topógrafos un pequeño ejército de terratenientes armados, enojados e intoxicados, llegaron a Meruri. Estaban liderados por un terrateniente encolerizado en forma especial por la idea de que los indios obtuvieran los títulos de las tierras "de él". Insultaron y amenazaron a los sacerdotes. Especialmente al Padre Lunkenbein. Dijeron que harían cualquier cosa que fuese necesaria para detener la legalización de las tierras de los Bororo. El Padre Lunkenbein, quién llegó algunos minutos más tarde, intentó discutir el asunto con ellos en medio de sus insultos y amenazas. Repentinamente varios de los terratenientes comenzaron a disparar sus armas haciendo blanco en el Padre Lunkenbein. Murió media hora más tarde debido al impacto de cinco disparos. Tan pronto como él cayó, un indio que corrió en su ayuda fue también muerto. Del mismo modo fueron

7. Para una discusión de la muerte del Padre Lunkenbein véase: *Boletín do CIMI* (Julio de 1976).

baleados salvajemente otros cuatro indígenas que cayeron heridos.

Si bien los asesinos del Padre Lunkenbein era bien conocidos, lo mismo que en el caso del Padre Joao Bosco, los asesinos nunca fueron arrestados. Los asesinos de los obreros eclesiásticos gozan de total inmunidad.

La región de San Geraldo do Araguaia,[8] aproximadamente a 400 kilómetros del norte de San Felix y parte de la diócesis de Conceiçao do Araguaia, ha sido sumamente conflictiva. Entre los años 1972-74 fue centro de las actividades guerrilleras. La brutalidad militar suprimió el movimiento, torturando y matando no sólo a la mayoría de los 69 revolucionarios, sino también a un no conocido número de simpatizantes sospechosos.

Un número no menor de 50 víctimas torturados hasta la muerte fueron enterrados en un cementerio clandestino en un maizal, en las afueras de la población. Para el ejército, cualquier persona que estuviese con los muchos campesinos que se trasladaban constantemente a esa área, era un simpatizante de la guerrilla. Esto incluía a los sacerdotes también.

A mediados de la década de los años setenta, la iglesia poseía una preocupación consciente sobre la violencia cometida contra los posseiros-moradores sin tierras legalizadas, como así también el sistema injusto que les negaba la tierra para que la trabajasen, pero sí la aseguraba a los ricos hombres de negocios. En 1976 la iglesia comenzó a proporcionar servicios legales a un grupo de posseiros de San Geraldo, para ayudarles a obtener sus títulos legales. El sacerdote que proveyó servicios pastorales ocasionales (San Geraldo no era aún una parroquia formal) fue arrestado junto con un grupo de posseiros. Poco antes se dio un violento encuentro entre ellos y la policía militar. Por eso el Padre Maboni fue enviado a la región por su obispo, llevando una carta urgiendo a los posseiros a tranquilizarse y reducir las tensiones.

8. Las fuentes principales para la siguiente discusión de los acontecimientos ocurridos en San Geraldo do Araguaia, especialmente el arresto y el juicio de los Padres Camio y Gouriou, son: Entrevistas personales con Mons. Patrick Joseph Hanrahm y personal de la CPT, Conceiçao do Araguaia, Junio de 1984; visita al equipo parroquial en San Geraldo do Araguaia, junio de 1984; y Rivaldo Chinem, *Sentença, Padres e Posseiros do Araguaia* (Río de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1983).

Sin cargos formales contra el Padre Maboni o cualquier tipo de proceso legal, fue terriblemente torturado hasta tres meses antes de ser liberado. Fue forzado a denunciar a su obispo y a varios agentes pastorales como los motivadores de la "desobediencia colectiva a la ley". Los militares les acusaron de violar la Ley de Seguridad Nacional. En 1978, sin embargo, los cargos fueron descalificados por una corte militar y el caso pasó a la justicia ordinaria. Más adelante, durante ese mismo año, la corte civil de Conceiçao do Araguaia retiró todos los cargos. No obstante, fue evidente que el gobierno intentó tratar severamente a la iglesia si ella se ponía del lado de los pobres de la tierra.

Recientemente San Geraldo ha sido nuevamente acometido por la represión, Raimundo Ferreira Lima, llamado efectivamene el "Gringo", era un líder laico y agente pastoral de la parroquia. Era también un líder activo del sindicato rural. Su elección como presidente del Sindicato de Trabajadores Rurales en las próximas elecciones era un hecho. Su actitud crítica, su capacidad intelectual y liderazgo carismático en favor de los posseiros aseguraban un sindicalismo agresivo y combativo. Una campaña pública de desprestigio llevada adelante por los terratenientes acusó a "Gringo" de incitar a la violencia. Entonces el 29 de mayo de 1980, cuando retornaba de reuniones de agentes pastorales celebradas en Conceiçao do Araguaia y líderes en San Pablo, Ferreira Lima fue asesinado. El terrateniente que contrató su asesinato y los pistoleros que lo ejecutaron, jamás han sido arrestados.

Por toda la diócesis de Conceiçao do Araguaia, "Gringo" era conocido por su profunda vida evangélica. El equipo pastoral de la parroquia de San Geraldo ha dicho de él:

> Unía su fe en el Dios vivo y liberador con su lucha para la unión de los trabajadores rurales contra las injusticias practicadas a los posseiros por parte de los hacendados y estafadores que llegaron a la región expulsando a los pobres de la tierra.

El sacerdote de la parroquia de Ferreira Lima, el Padre Aristides Camio y su recién llegado colega Padre François Gouriou, eran bien conocidos en San Geraldo debido a sus defensas de los pobres de la tierra. Por tanto, los grandes terratenientes vieron en el Padre Camio el obstáculo mayor para continuar adquiriendo tierras. La policía federal vio

a los sacerdotes obstaculizar la forma en que incuestionablemente querían controlar el área. El Padre Camio fue repetidamente objeto de acusaciones de incitar a los posseiros a la violencia, por medio del viejo truco de la subversión guerrillera, y recibió amenazas respecto a su seguridad física. El y su iglesia fueron acusados de mezclar la religión con la política.

Las tensiones respecto a las tierras disputadas entre los posseiros y los grandes propietarios aumentaron significativamente desde que el Padre Camio llegó allí en 1979. Consecuentemente aumentó la presencia de la policía federal y los pistoleros. El gobierno creó el GETAT (Grupo Ejecutivo de Trabajo para Araguaia Tocantins), con el supuesto objeto de resolver los conflictos sobre la tierra, pero también como un instrumento para aumentar la penetración y el control por parte del gobierno. Orgánicamente el GETAT está relacionado con el Consejo de Seguridad Nacional y por tanto, con el Alto Comando Militar (ver capítulo 2). A pesar de su programa de desarrollo, la presencia del GETAT sólo aumentó las tensiones.

Como sacerdote de la parroquia, el Padre Camio conocía muy bien la situación. Tenía contactos constantes con los posseiros mediante sus visitas regulares a las pequeñas y aisladas comunidades de su parroquia, donde celebraba misas y dirigía estudios bíblicos. Al comienzo de 1981 alertó a las autoridades de GETAT de que la escalada de tensión y la creciente presencia militar de la policía federal y los agentes del GETAT, resultaría inevitablemente en violencia. En el mes de agosto, el Padre Camio fue invitado a celebrar misa en una comunidad donde las tensiones eran especialmente grandes. La policía federal le dijo que no celebrase la misa. Sin embargo, por no haber visitado anteriormente la villa, decidió acudir al llamado pastoral. Habían más de 60 participantes en el servicio de adoración.

Tres días más tarde, trece posseiros de la comunidad emboscaron a una patrulla de la policía federal y agentes del GETAT, matando a un pistolero que acompañaba a la misma y baleando a varios agentes gubernamentales. (El primer anuncio por parte del gobierno dijo que el muerto era el administrador de una gran estancia, tratando así de hacer aparecer más serio el crimen, aún dándole connotaciones

revolucionarias. Más adelante la CPT demostró la identidad del hombre muerto como la de un muy conocido pistolero). Al día siguiente el área fue militarizada mediante la llegada de 40 policías federales que comenzaron a cazar a los posseiros involucrados en la emboscada. En cuanto fueron arrestados, se les acusó de violación a la ley de Seguridad Nacional.

El último día de agosto, diez policías federales invadieron la casa parroquial de San Geraldo y arrestaron al Padre Camio. Dos horas después fue arrestado el Padre Gouriou. Retenidos en la central del GETAT, ambos fueron acusados de amenazar la seguridad nacional de Brasil. Al mismo tiempo, Oneide Lima, la viuda de Gringo, el agente pastoral asesinado, fue puesta bajo arresto domiciliario por dos días y públicamente insultada al acusársele de ser la amante del Padre Camio.

Varios días después los sacerdotes y posseiros fueron secretamente transferidos a Belém, en la boca del Río Amazonas. Luego de haber sido amenazados y torturados, los posseiros denunciaron que los sacerdotes les habían instigado al ataque. Rechazaron también al abogado ofrecido por la iglesia católica, aceptando en su lugar al provisto por el gobierno un hombre bien conocido por su relación cercana con los grandes propietarios.

La iglesia se movilizó inmediatamente para ayudar a los padres y a los posseiros. Se formó un excelente equipo para una adecuada defensa legal. Los obispos denunciaron el arresto de los sacerdotes mediante la prensa y se realizaron en Belém demostraciones callejeras igual por cristianos y no cristianos sobre lo ocurrido. El Movimiento para la Liberación de los Prisioneros de Araguaia (MLPA), liderado por una pastora luterana, unió a protestantes, a católicos y a otros grupos preocupados por la justicia, realizó vigilias de oración y misas especiales. En cuanto se aproximaba el juicio en el mes de junio de 1982, Belém fue militarizada con 1.200 soldados, 50 perros policías y un batallón de la caballería. El comando militar regional llamaba al público para que no participase de las manifestaciones planteadas, sin lograr sus deseos.

Al comienzo de octubre, los Padres Camio y Gouriou fueron secretamente transferidos a Brasilia, abriéndose ofi-

cialmente el proceso contra ellos. En noviembre fueron transferidos otra vez a Belém bajo la jurisdicción del Segundo Batallón de Infantería de la Selva. Fueron acusados bajo la vaga Ley de la Seguridad Nacional de "incitar a la desobediencia colectiva de la Ley" y de "incitar la violenta lucha de clases".

El juicio por parte de una corte militar se realizó en Belém, los días 21 y 22 de junio de 1982. Estuvieron presentes trece obispos católicos y varios observadores protestantes. En las calles cientos de cristianos demostraron su apoyo a los sacerdotes. Aproximadamente 2.000 policías militares estaban allí para guardar "el orden".

Los jueces fallaron por 4 votos contra uno, condenando al Padre Camio a 15 años de prisión y al Padre Gouriou a 10. La iglesia quedó sumamente golpeada. No hubo evidencias para los cargos. Aún los obispos brasileños más conservadores reconocieron la injusticia.

La Iglesia continuó con su defensa legal de los dos sacerdotes, y luego de haber pemanecido dos años y medio en la cárcel, sus sentencias se declararon cumplidas y fueron liberados.

CONCLUSION

La violencia contra la iglesia en el enorme interior brasileño no es de manera alguna realizada en forma aislada ni por casualidad. Más bien es un esfuerzo calculado para eliminar las preocupaciones pastorales de la iglesia en referencia a los pobres de la tierra.

La iglesia es subversiva porque no se coloca del lado de los ricos y poderosos. En vez de buscar poder y privilegios, escoge ser marginada. Tal como lo escribió el Padre Camio desde su prisión:

> Es en este punto que hubo ruptura entre el régimen y la iglesia; por fidelidad al evangelio la iglesia no puede aceptar la explotación y la represión. La iglesia se definió a sí misma y escogió: aceptó la marginalidad. 9

9. Aristides Camio, "Trechos de Cartas da Prisao, o Importante e o Povo", Mimeografiado, San Pablo: Renovaçao Crista do Brasil, Comité Cristao de Solidaridade: Dom Oscar Romero y Parroquia Sao Domingos, sin fecha, p. 7.

Es exactamente por esta razón, por tanto, que la iglesia es verdaderamente un testimonio evangélico. Es por su decisión de rechazar asimismo, y cuestionar al poder y a los poderosos, que pone al orden establecido en duda. Ofrece una nueva posibilidad de vida directamente opuesta a los valores dominantes del mundo. Aquellos beneficiados por estos valores no pueden tolerar las implicaciones de esta nueva forma de ser. Y así la iglesia se torna en una fuerza que debe ser removida.

El padre Camio llama a la iglesia la "instancia crítica", ocupando el "espacio" entre el Reino que viene y la realidad presente. En este espacio, la iglesia como instancia crítica:

> Se compromete en la lucha para construir un mundo, otro, una sociedad diferente, nueva; pero no acepta más ser el aparato ideológico del estado, cualquiera que sea, ni de legitimar un "orden" social . . . porque su horizonte referencial es el Reino . . . En el fondo, ser "instancia crítica" es teóricamente muy simple. Es hacer suya la actitud de Jesús que fue muy crítica de las instituciones y costumbres de su tiempo. La piedra de toque de su actitud fue el tratamiento dado al hombre (al pobre, al marginado) en su tiempo, es la realidad social que presenciaba. El, que vino a revelar que somos hermanos porque tenemos el mismo Padre, luchó para que esto sea vivido día a día, para que en la sociedad, en las relaciones sociales, el hombre tuviera siempre primacía en todo y sobre todo. La gente sabe lo que esto le costó.[10]

Bonhoeffer escribió: "Toda llamada de Cristo conduce a la muerte".[11] El discípulo de Cristo explica, debe asumir su sufrimiento, rechazo y crucifixión, para serle fiel. Este es el significado de la solidaridad con el pobre y oprimido a quien las Buenas Nuevas deben anunciarse. Solidaridad con aquellos que son víctimas de la violencia, tal como las tribus de indígenas y los campesinos pobres, requiere aceptar para sí mismo, tal violencia. Es por esto que el discipulado es costoso.

Sin embargo, el significado de la persecución no es el sufrimiento mismo. El significado es la irrupción de una Nueva Creación, la Resurrección, que nace de la persecución. La Cruz y la Resurrección no pueden separarse. Juntas, son

10. *Ibid.*, pp. 9, 11.
11. Dietrich Bonhoeffer, *El Precio de la Gracia* (Salamanca: Sígueme, 1968), p. 82.

el cimiente de la esperanza y la justicia, la base para la obra pastoral. El obispo de los Padres Camio y Gouriou, Mons. Patrick Joseph Hanrahan, reflexionando sobre las experiencias, dijo:

> Es la Cruz de Jesucristo la que debe guiarnos, y es la Resurrección la que nosotros debemos anunciar, cueste lo que cueste.

Ciertamente este es el mansaje de muchos cristianos en el Brasil a lo largo del Río Araguaia.

En julio de 1984, después de dos años y medio en prisión y promesas de "echarle otra vez", el Padre Camio reasumió su pastorado. Es necesario algo más que la prisión, las amenazas o aún la misma muerte, para silenciar el Evangelio de Jesucristo.[12]

12. Al terminar de preparar este texto, otro sacerdote fue asesinado. El 23 de julio de 1985, el Padre Ezequiel Ramin fue baleado en Rondônia, cerca de la frontera boliviana. Iba regresando a su casa después de reunirse con posseiros y otros sobre la defensa de sus tierras frente a los hacendados, cuando los pistoleros lo mataron. Su muerte solo demuestra que, trágicamente, la persecución y el martirio son elementos integrales e inevitables para una pastoral de la tierra. El asesinato del Padre Ramin no será el último.

CAPITULO 7

LA TIERRA Y LA PASTORAL

La posesión y uso de la tierra en América Latina no puede ser algo marginal a la pastoral de la iglesia. Según hemos visto, la tierra no es sólo un tema bíblico fundamental, sino que es la base de graves injusticias cometidas aún hoy, contra los pobres de la tierra. Debemos tomar el tema de la tierra como un prisma[1] para poder entender la realidad socio-histórica presente y para fundamentar una pastoral que hará una realidad "la tierra prometida", con todas sus implicaciones para la transformación social consecuente. En nuestro contexto contemporáneo esta promesa es hecha a los campesinos, a los agricultores pequeños, a los pueblos indígenas. Este reconocimiento implica intervención pastoral en las luchas por y en defensa de sus tierras.

Hoy, como en el antiguo Israel, la tierra es parte de la esencia del presente y el futuro de los campesinos y pueblos indígenas. "Tierra-vida-futuro" continúa siendo una unidad inseparable. La tierra significa futuro y, por lo tanto, salvación. La identificación de la tierra con la salvación es explícita. Como lo dijo un campesino mexicano luego de un conflicto con un terrateniente: "Jesús me salva cuando ellos me dan tierra". O, como lo dijo otro, "Para mí, la salvación

1. Walter Brueggemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), p. 3 dice que la tierra es un "prisma para comprender la fe bíblica.

es ser capaz de dejar un pedazo de tierra para mis hijos". [2] En Honduras, después de recibir una parcela de tierra marginal mediante la agencia de la reforma agraria nacional, los campesinos exclamaron, "al fin somos libres". [3] Era la primera vez en sus vidas que tenían sus propias tierras. Para ellos esto significaba su libertad de ser explotados como jornaleros. Significaba que no tenían que ir más "jornaleando", trabajando por aquí y por allá. Para los pobres de la tierra, tierra —suelo para el cultivo y territorio para vivir es promesa y la salvación, es identidad y presencia divina, es sustento y poder sobre sus propias vidas. La tierra siempre da un sentido de seguridad, porque su "porción" es entendida como herencia, no como artículo de consumo. Se torna un "artículo de consumo" sólo cuando la presión de los terratenientes les fuerza a "vender" en el contexto de las políticas que buscan eliminar a los pequeños propietarios. "Los pobres heredarán la tierra", tiene sentido sólo en este contexto socio-histórico.

HACIA UNA PASTORAL DE LA TIERRA

La acción pastoral debe tratar con temas referentes al ministerio y la ética [4] en su relación con la propiedad, uso y mantenimiento de la tierra. Específicamente, una pastoral de la tierra deberá procurar arreglos sociales y económicos que aseguren un justo y seguro acceso a la tierra para los campesinos pobres, y prácticas de uso que aseguren el bienestar de todos los pueblos, y en forma especial de los pobres. Deberá ser una acción pastoral política, pues, fundamentalmente tendrá que ver con la alteración de las estructuras de poder en todo el orden político-social. Deberá también involucrar un proceso esencial de reflexión teológica e ideológica para entender el significado de la lucha por la

2. Relatado por Raúl Vidales durante el taller de CIENAL sobre Acción Social, LIma, Perú, Agosto de 1981.
3. Conversación personal en marzo de 1981.
4. Pastoral y ética deben tener una relación más cercana. Etica es acerca de praxis cristiana, y pastoral es praxis, la expresión en el mundo de la fe y la iglesia que se preocupa por la humanidad. Thomas W. Ogletree insinúa está relación cuando escribe, enfatizando escatología como principio ético: "Una ética cristiana atenta al horizonte escatológico del pensamiento paulino y sinóptico es una ética ligada integralmente a la iglesia y su ministeiro. Encuentra expresión central en la práctica del ministerio . . . Aún la nueva época es también tarea y demanda. Mas a la obras del ministerio que dan a la promesa una realidad social concreta". Thomas V. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Etnies* (Philadelphia: Fortress Press, 1983). pp. 185-187.

tierra y una visión de la nueva sociedad caracterizada por el amor, la justicia y el bienestar. Como pastoral, aunque deberá relacionarse con otras preocupaciones ministeriales tales como la promoción social mediante el desarrollo agrícola y el trabajo rural en general, tiene su propia especificidad porque tiene que ver con cambios estructurales específicos. Este es pues un ministerio inevitablemente conflictivo y controvertido.

UN NUEVO MODELO PASTORAL

Tal ministerio deberá además obedecer a un nuevo modelo pastoral, un modelo que puede llamarse "abierto", en oposición al modelo tradicional "cerrado".

El modelo tradicional "cerrado" es básicamente un trabajo pastoral en función de la institución eclesiástica. Lo refleja el orden socio-político dominante y se preocupa por mantener el control.[5] El mismo ministerio está dividido en categorías tales como "acción social" o "evangelismo". El modelo cerrado actúa fundamentalmente en forma vertical, con un alto grado de control por parte de pastores y la jerarquía eclesiástica, y es concebido como "dando" un servicio. Busca básicamente traer el mundo a la iglesia, esto es, extender su influencia en el orden secular.

Este modelo puede verse en los tradicionales "movimientos católicos" entre obreros, jóvenes, y aún en los partidos políticos. Entre los protestantes se evidencia mediante los proyectos de servicio social cuyo propósito es atraer más gente a la iglesia.

El "modelo abierto" es algo diferente. En éste, la pastoral es en función de la comunidad. No sólo critica, sino que

5. Un ejemplo importante es la Iglesia Católica Romana en Brasil. A fines de los años cincuenta y el comienzo de los sesenta, la iglesia en el noreste de Brasil activamente organizó sindicatos rurales, pero para el propósito de minar la militancia creciente de las ligas campesinas y los sindicatos organizados por el partido Comunista Brasileño. En contraste con las organizaciones más militantes, la iglesia enfatizaba el diálogo entre las clases sociales, no la lucha de clases. Durante los primeros años de los sesenta, la iglesia aún aceptó financiamiento de USAID para este trabajo. Como concluye un estudio, "a saber o no, la iglesia entró en una alianza con los intereses de los Estados Unidos de disputar el enfoque clasista del movimiento rural. El resultado fue una red amplia de sindicatos con base popular real, pero controlado desde arriba por sacerdotes leales a la Iglesia. "Florencia E. Mallon", "Measants and Rural Labores in Pernambuco, 1955-1964", en *Latin American Perspectives,* vol. V, No. 4 (Fall 1978), p. 59. Ciertamente mantener el control tradicional por parte de la jerarquía eclesiástica es una preocupación central del Papa Juan Pablo II. El miedo de perder ese control sin duda es una razón para su cuestionamiento de la teología de la liberación que enfatiza la *comunidad,* no la iglesia, en la construcción del reino de Dios.

busca transformar el orden socio-político dominante. Acompaña las acciones de la comunidad antes que intentar controlarlas. La actividad pastoral no se concibe en categorías exclusivas, sino en forma integrada y como una actividad integralmente liberadora. Es horizontal en su organización, relacionado con la comunidad misma y está preocupado por "recibir" igual que por "dar". Básicamente busca llevar a la iglesia al mundo, como un agente enriquecedor, pero en función del orden secular, no de la iglesia misma. Es, por lo tanto, un movimiento hacia la comunidad, y de carácter colectivo. Respeta la integridad de los otros órdenes de la creación —el movimiento popular de los sindicatos, de los partidos políticos no sustituyéndolos, o "cristianizando", sino acompañando y facilitando. Su papel es de siervo y no de dirigente.

Mons. Pedro Casaldáliga describió este modelo tal como fue puesto en práctica en su prelatura:

> Este principio de año (1983) resulta, pues, un marco histórico para nuestra Iglesia de San Felix do Araguaia. A partir de ahora, ya el equipo no será más que organismos de última instancia pastoral. El pueblo, por los animadores de las comunidades, asume de hecho el mando. En la evaluación y en la programación de la pastoral global. La asamblea del pueblo seguirá siendo —y con mayor fuerza— un momento de encuentro mayoritario y hora de legislación. La reunión representativa animadores de las comunidades y algunos miembros del equipo, todos ellos elegidos— será la hora del balance y de la programación táctica para la ejecución. Como un pequeño sínodo diocesano periódico: anual, en principio.[6]

De esta manera la pastoral de la tierra pone los recursos de la iglesia al servicio de los pobres de la tierra y sus luchas por la justicia. Respeta la historia de los pueblos, sus símbolos y tradiciones. Es más, ayuda a las comunidades a redescubrir estas historias, símbolos y tradiciones y a interpretarlas en el contexto de la tradición bíblica de liberación. Es un ministerio politizante, "creando pueblo, mejor dicho, ayudando al pueblo a hacerse políticamente pueblo"[7] según Don Pedro lo ha declarado, para que así pueda llevar en forma efec-

6. Pedro Casaldáliga. *En Rebelde Fidelidad, Diario de Pedro Casaldáliga 1977-1983* (Balboa: Editorial Descleé de Bouwer, 1983) p. 206.
7. *Ibid.*, p. 35.

tiva su propio proyecto histórico. Es sobre todo una pastoral que nutre la solidaridad con esperanza en el futuro.[8]

Esta nueva pastoral tiene implicaciones significativas para la eclesiología. A diferencia del modelo cerrado, en el modelo abierto de pastoral la iglesia no se identifica con sus estructuras institucionales, mucho menos con la jerarquía eclesiástica. Más bien, la iglesia se convierte en Pueblo que lucha -Pueblo de Dios, pues, la lucha por la liberación siempre contiene la obra de Dios. El pueblo que lucha por la liberación es el pueblo elegido. Así, la iglesia como Pueblo que lucha- Pueblo de Dios es profundamente ecuménica, no solo cruzando y aboliendo divisiones denominacionales, sino rechazando sus reclamos de ser el agente exclusivo de Dios, y haciéndose solidaria con grupos y movimientos seculares que comparten la misma preocupación por la liberación. Esta nueva iglesia también toma con absoluta seriedad el sacerdocio de todo creyente, pues ya la obra de Dios no es "obra de los pastores", sino obra de todo el Pueblo de Dios. El eje se mueve de los pastores a los laicos, con los pastores asumiendo su verdadera función representativa.

PRINCIPIOS ETICOS PARA UNA PASTORAL DE LA TIERRA

Desde la tradición bíblica vista por la óptica de los pobres de la tierra, surgen por lo menos seis principios éticos fundamentales con respecto a la justicia de la tierra:

1. La tierra es un regalo que sustenta la vida humana; pero es requerida la acción humana para conseguirla y establecer la justicia.
2. La tierra es para todos los pueblos porque ella es fuente de vida; su uso, por tanto, está legitimado por su función social, y no por su función privada.
3. Desde que la tierra pertenece a todos, debe ser distribuida en el contexto del Jubileo-Reino: el principio organizativo es la *koinonía.*

8. Para contribuciones hacia un nuevo concepto de pastoral véase: Emilio Castro. *Hacia una Pastoral Latinoamericana* (San José: Editoral CELEP, 1972); Gustavo Gutiérrez, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina: Análisis Teológico* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983); Julio de Santa Ana *Por las Sendas del Mundo, caminando hacia el Reino, Reorientación pastoral y renovación teológica en América Latina,* (San José: DEI- Seminario Bíblico Latinoamericano, 1984); Juan Luis Segundo, *Acción Pastoral Latinoamericana: sus motivos ocultos* (Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, 1972).

4. La tierra no debe ser codiciada o concentrada; todos deben tener acceso a ella.
5. La tierra misma debe ser respetada, permitiéndole "descansar" y así producir para el beneficio de todos; la destrucción ecológica está prohibida.
6. Quienes trabajan la tierra deben ser debida y justamente recompensados; la explotación de los obreros no es permitida.

Estos seis principios interrelacionados son las directrices para la actividad pastoral.

La tierra es un regalo que sustenta la vida; pero es requerida la acción humana para conseguirla y establecer la justicia. En primera instancia la pastoral debe ser orientada para asegurar y defender la tierra, y para establecer formas de propiedad y de trabajo justas. El fortalecer las organizaciones de campesinos y de los pueblos indígenas es de importancia fundamental. Es sólo mediante fuertes gremios que ellos serán capaces de realizar acciones para obtener o defender las tierras que ya tienen. Los protagonistas de la lucha por la tierra son los movimientos populares, así la pastoral tendrá que solidarizarse con ellos. Esto implica que la pastoral debe trabajar para estimular a los pobres de la tierra a organizarse y debe involucrarse en esto mediante actividades tales como el entrenamiento de líderes y la concientización.

Quiere decir también orientar a los pobres de la tierra tanto respecto a sus derechos ante las leyes existentes, como al significado teológico de la "tierra prometida" en su contexto socio-político. De importancia especial es facilitar la asesoría legal para los campesinos y los indígenas, como así también iniciar acciones legales en su favor. Los programas de desarrollo rural, por ejemplo, pueden incluir asesores legales como parte permanente de su equipo, los que estarán al alcance de los campesinos y de las organizaciones de los pueblos indígenas.*

Al mismo tiempo es fundamental la investigación y la recolección de datos, como también su interpretación desde una perspectiva de los pobres. Puesta tal información en for-

* En Bolivia organizaciones mayormente religiosas han organizado una asesoría legal disponible a comunidades campesinas, específicamente para la defensa del derecho a la tierra. En Perú, la defensa legal de tierras indígenas ha sido aspecto importante de programas de desarrollo por varios años.

ma popular, a disposición de los pobres, puede ser el recurso mayor para sus luchas. Es además información que usan los abogados, que forma la opinión pública, y que es la base para la presión internacional. Finalmente, tal información es la que respalda las denuncias de injusticias.

Ciertamente la voz profética que denuncia toda injusticia y violencia contra los pobres de la tierra es una parte esencial de una pastoral de la tierra. Su propósito es defender la justicia y promover cambios fundamentales y perdurables en el modelo económico dominante y en la estructura de poder.

La tierra es para todos los pueblos porque ella es fuente de vida; su uso, por tanto, está legitimado por su función social, y no por su función privada. La tierra, fundamentalmente, no es para ganancias privadas, sino para satisfacer las necesidades básicas, tanto físicas como existenciales. La pastoral debe preocuparse por estimular políticas agrícolas que estén orientadas hacia la producción de recursos alimenticios básicos, especialmente para las mayorías pobres. Todos los programas de desarrollo rural —desarrollo de recursos hídricos, tipos de producción agrícola, las mejoras tecnológicas— deben ser juzgados en términos de los beneficios sociales que producen, medidos por el grado en que benefician a los sectores más pobres, y no por los beneficios privados que rinden para la minoría pudiente. Estas medidas deben también incluír el impacto que tales programas de desarrollo tienen sobre las tierras que son "hogares", tanto física como simbólicamente. Esto es particularmente importante para los pueblos indígenas cuyo sentido del hogar se relaciona integralmente con sus tierras, tanto física como existencialmente. Así, no es asunto de parcelas privadas de tierra, sino territorios geográficos con cuya extensión los pueblos se identifican. La *tierra* es un instrumento para la vida, no para intercambiar. Por lo tanto, según se ha explicado es capítulos previos, tanto para los campesinos como para las sociedades tribales, hogar y trabajo están integrados, y no se diferencian como actividades autónomas. De modo que *tierra* como *hogar* implica no sólo un lugar para vivir, sino también identidad personal y comunitaria, y sustento físico.

Desde que la tierra pertenece a todos, debe ser distribuida en el contexto del Jubileo-Reino: el principio organizativo

es la koinonía. El compartir y la solidaridad son fundamentales a la fe cristiana, tanto que los primeros cristianos buscaron organizar sus vidas alrededor de estos puntos, incluyendo sus relaciones de propiedad. El término que los escritores del Nuevo Testamento usan para expresar estos conceptos esenciales, es *koinonía.* Está usado, de diversas maneras, cerca de 40 veces, particularmente en los Hechos, la literatura paulina y I Juan. Los escritores de los evangelios expresan el mismo concepto pero en otras formas. La palabra misma puede traducirse de varias maneras: comunión y comunidad, participación y fraternidad, unidad y unión, compartir y contribución. Significa, básicamente, compartir algo con alguien y tiene un profundo sentido de solidaridad.[9] *Koinonía* también abarca tanto la dimensión espiritual como la histórica, mantenidas en tensión dialéctica. La *koinonía* como realidad espiritual, siempre se expresa históricamente. Por tanto la colección para los pobres de Jerusalem es una koinonía (Romanos 15:26); la comunidad de bienes de Jerusalem es una koinonía (Hechos 2:24; 42-47; 4:32-51).

Para los primeros cristianos que oyeron la predicación de Jesús sobre el Reino, koinonía ejemplificaba sus nuevas vidas en Cristo, expresada en términos de sus varias relaciones. Era una forma de vida característica de aquellos que recibieron la gracia salvadora de Dios. Dios es quien inicia la koinonía y llama a los cristianos a vivir en ella (1 Cor. 1:9; Fil. 2:1; 2 Cor. 13:4). El no vivir en koinonía habría sido una contradicción con el mismo Evangelio. Fue una forma de vida escatológica. Pues ellos esperaban el fin de los tiempos y el retorno de Jesús triunfante de inmediato, de modo que crearon una forma de vida en común, como de reflexión del esperado futuro. El futuro escatológico amaneció en el presente histórico como signo del Reino de Dios. Koinonía implica, inevitablemente, un modelo social alternativo.

La comunidad de bienes entre los cristianos de Jerusalem es ilustrativa (Hechos 2:42-47; 4:32-51). Aunque sabemos poco sobre esa comunidad y aparentemente ella no prosperó como la forma dominante de koinonía entre los

9. W. A. Visser'T Hooft, *The Pressure of our Common Calling* (Garden City: Doubleday and Comany, Inc., 1959), capítulo IV; Manuel Díaz Mateos, "Llamados a la solidaridad", *Páginas* Separata No. 56-57 (Noviembre 1983).

primeros cristianos (ciertamente no entre los más tardíos) permanece, sin embargo, como un modelo importante con implicaciones contemporáneas.

Al estudiar el pasaje de los Hechos, cuatro aspectos de esta comunidad pueden distinguirse:

1. Una profunda comunión espiritual (v. 32);
2. Una sociedad sin clases sociales (v. 34);
3. Renuncia a la propiedad privada (v. 32);
4. Una comunidad de bienes económicos (v. 32).

Estos cristianos de Jerusalem no tuvieron la visión de su comunidad como un proyecto histórico. Para nosotros, sin embargo, la koinonía tiene sentido sólo si asume una dimensión histórica al formar un nuevo modelo socio-económico, como una señal del Reino de Dios. Por lo menos implica el cuestionamiento radical de las relaciones capitalistas en términos de propiedad y medios de la producción. Sugiere que estamos llamados a luchar por un modelo socio-económico contemporáneo caracterizado por:

1. Una profunda comunidad
2. Organización social sin clases;
3. Renuncia a la propiedad capitalista y a sus relaciones sociales.
4. Recursos económicos y de producción basados en la comunidad.

La tierra, entonces, no puede ser un bien de capital, transferible como un artículo de consumo para ganancias financieras estrictamente individuales. Antes bien, lo que éticamente es requerido es un *seguro acceso* a la tierra. El punto fundamental no es la propiedad capitalista y privada, sino las formas que garanticen el usufructo de la tierra en el contexto de la koinonía. Esto indica que los modelos actuales de propiedad deben ser analizados y diferenciados.

En su carta pastoral referente a la tierra, los obispos brasileños católicos últimamente distinguen entre "tierra de explotación" y "tierra de trabajo":

> *Tierra de explotación* es la tierra de la que se apropia el capital para crecer continuamente, para generar constantemente nuevos y mayores lucros. El lucro puede salir tanto de la explotación del trabajo de aquellos que perdieron la tierra y sus medios de trabajo, a los que nunca tuvieron acceso como de la especula-

ción que permite el enriquecimiento de algunos a costa de toda la sociedad.

La tierra para la explotación es una propiedad capitalista por cuanto la tierra misma es un capital transferible y donde la relación para hacerla producir es la empresa privada para ganancias personales.

Tierra de trabajo es la tierra poseída por quien la trabaja. No es tierra para explotar a los otros ni para especular. En nuestro país (Brasil), la concepción de tierra de trabajo aparece fuertemente en el derecho popular de propiedad familiar, tribal, comunitaria y en el de posesión. Estas formas de propiedad, alternativas a la explotación capitalista, abren claramente un amplio camino que viabiliza el trabajo comunitario, incluso en áreas extensas, y la utilización de una tecnología adecuada que no hará necesaria la explotación del trabajo ajeno.
Vale la pena distinguir entre tierra capitalista y la propiedad privada de la tierra. Mientras que la primera está utilizada como instrumento para explotar mano de obra ajena, la segunda es una herramienta para el trabajo personal y familiar.

La tierra para trabajar, si bien privada, no es transferible, pues no es bien capitalista que puede ser intercambiada según la voluntad personal para ganancias sólo personales.*

No se basa su producción en la explotación del trabajo de otros, sólo se basa en el esfuerzo personal, familiar, comunitario o colectivo.

Como los obispos lo sugieren, es importante distinguir entre modos de propiedad y de producción. La base económica de los campesinos y los indígenas es esencialmente comunitaria, una economía altamente integrada. Tiene muchas formas de cooperación comunitaria que mientras que son satisfechas las necesidades individuales, éstas en el fondo son orientadas hacia la satisfacción de toda la comunidad. La comunidad realiza el control mayor. Las economías campesinas y tribales tradicionales ofrecen ricas posibilidades para una "moderna" organización socio-económica. No hay razón por la cual estas formas "primitivas" no puedan servir a una agricultura productiva. Utilizar sus valores esenciales no es un retorno al pasado, sino aprovechar sus valores para ir hacia adelante.

* Este es un principio fundamental de la Reforma Agraria Nicaragüense después de la Revolución Sandinista.

Eticamente, la propiedad de la tierra debe sacarse del contexto de la propiedad capitalista y orientarse hacia bases económicas comunitarias.

Por supuesto que muchos de los pobres de la tierra no son ni campesinos ni indígenas. Ellos están luchando como pequeños granjeros forzados al modo de producción capitalista. Con ellos, el ministerio debe preocuparse en encontrar alternativas, formas viables económicamente, de propiedad de la tierra y de producción agrícola que también reflejan la koinonía.[10]

Las iglesias que tienen haciendas agrícolas pueden experimentar con modelos alternativos de posesión y uso de la tierra. Estos modelos pueden ser prototipos para toda la sociedad, estimulando otros esfuerzos y demostrando su viabilidad. Al mismo tiempo pueden servir en forma profética como una crítica implícita del sistema dominante.

La guía para buscar patrones justos de propiedad y uso de la tierra es la koinonía, trabajando históricamente. No hay una manera única, pero queda la norma.

La tierra no debe ser codiciada o concentrada: todos deben tener acceso a ella. Esto, por supuesto, está implícito en el concepto de koinonía. Es importante, sin embargo, reconocer que la lucha por la tierra de parte de los pobres no es por codicia. Hay una diferencia cualitativa en adquirir tierras para sustentar la vida y adquirir tierras para incrementar constantemente las riquezas. La lucha por la tierra por parte de los desposeídos es la lucha por la vida misma. Es la lucha por recibir de Dios el regalo que es esencial para el bienestar de sus familias, de sus comunidades y para su futuro.

La concentración de tierras a veces se justifica con el concepto de "economía de escala", la ley económica que hace que las grandes unidades produzcan más eficientemente y por tanto más barato que las pequeñas. En el fondo es una

10. Para una discusión general de agricultura colectivizada, véase Peter Dorner, ed. *Cooperative and Commune, Group Farming in the Economic Development of Agriculture* (Madison: The University of Wisconsin Press 1977); para experiencias colectivas y la Iglesia Católica en Brasil, véase Neide Esterci, "Roças Comunitarias y otras experiencias de colectivizaçao no campo", *Cadernos de CEDI,* 10. Centro Ecuménico de Documentaçao e Informaçao, Río de Janeiro, Brasil, (abril 1982). Un artículo útil especialmente los comentarios finales, es Neide Esterci, "Colectivizaçao e Reforma Agraria", en *Tempo e presença* 13 (Junio 1983).

cuestión de quién tiene acceso a la tierra. La concentración de tierras necesariamente excluye a la mayoría porque las tierras están "concentradas" en manos de unos pocos. Al mismo tiempo, según fue tratado en el capítulo segundo, la economía de escala no es necesariamente la mejor, y ciertamente no implica una base agrícola alimentaria para satisfacer las necesidades de los sectores sociales más pobres. En realidad la economía de escala levanta asuntos éticos serios en referencia a quienes poseen la tierra y quién se beneficia de su producción. Las unidades pequeñas o las unidades socializadas reflejan más nítidamente los requerimientos éticos de que la tierra no debe ser codiciada ni los pobres excluídos.

La tierra misma debe ser respetada, permitiéndole "descansar" y así producir para el beneficio de todos; la destrucción ecológica está prohibida. El propósito de la tierra es proveer para las necesidades humanas. Es por esta razón que a los pueblos les ha sido dado el "dominio" sobre la tierra (Gén. 1:28). La naturaleza fue confiada al cuidado y dirección de la humanidad,[11] tanto para el beneficio de las generaciones presentes, como de las futuras. Más tarde la tierra y la bendición de Dios no fueron dadas sólo a un patriarca en particular, sino "a tu descendencia para siempre" (Gén. 13:15 etc.).[12]

El regalo del orden natural debe transmitirse, de modo que las futuras generaciones también tendrán recursos para sus vidas. Por lo tanto:

> La naturaleza no es un medio de uso egoísta y exclusivo para el primer hombre que tome un pedazo en particular, sino que es para ser labrada por los hombres de todas las generaciones. El hombre vive en el contexto de la historia y la comunidad, y sus decisiones en relación con la naturaleza deben ser responsables de su ambiente. No goza del derecho absoluto de disposición sobre los recursos naturales, sino que es mayordomo, el resguardador de la propiedad divina, usándola y preservándola para las generaciones futuras. Por supuesto que los escritores bíblicos saben cuan rapaz el hombre puede ser. Es por esto que constantemente le amonesta el uso correcto del don de la tierra.[13]

11. Claus Westermann, *Creation* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), pp. 50-55.
12. Thomas Sieger Derr, *Ecology and Human Liberation, a Theological Critique of the Use and Abuse of our Birthright,* (Geneva: World Council of Churches; World Student Christian Federation 1973), p. 66.
13. *Ibid.*, pp. 47-48.

El problema ecológico, esto es, el de la preservación del orden natural, debe ser entendido en el contexto de la justicia social. No se debe olvidar que el concepto de "descanso" en la tradición bíblica es, fundamentalmente, acerca de la justicia. Entre el problema ecológico y la justicia social Marx también estaba muy consciente de la relación cuando escribió:

> Todo progreso de la agricultura capitalista es progreso en el arte, no sólo de robar al trabajador, sino de robar a la tierra; todo progreso realizado para aumentar la fertilidad del suelo por un tiempo dado es un progreso hacia la ruina de las fuentes permanentes de fertilidad. Cuando más inicie un país su desarrollo sobre cimientos de la industria moderna, como los Estados Unidos, por ejemplo, más rápido es este proceso de destrucción. La producción capitalista, por tanto, desarrolla la tecnología y la combinación de varios procesos en un todo social, sólo saqueando los recursos originales de toda riqueza: el suelo y el trabajador.[14]

La destrucción ecológica, es decir destruir los recursos de la vida especialmente de los sectores sociales más pobres que no pueden escapar a vecindarios limpios o dejar un suelo erosionado o trabajo que es a veces explotado en condiciones insalubres y peligrosas mediante el uso indiscriminado de pesticidas y herbicidas, es una realidad social que está "justificada" en el nombre del progreso. En realidad significa la avaricia y egoísmo de los ricos desarrollistas cuya única preocupación es el beneficio inmediato, para el cual los pobres de la tierra son usados como sus instrumentos.

Es urgente una ética ambiental socialmente justa. Por eso, reconociendo la relación simbiótica entre la naturaleza y la vida humana, el bienestar humano, especialmente de los pobres, siempre debe tener prioridad. Así, la naturaleza no debe ser separada sino incorporada en la esfera de la historia en conjunto con un concepto positivo de las posibilidades de la tecnología y el crecimiento económico dentro de un esquema de la distribución justa de la riqueza. Sin embargo, un antropocentrismo sobrio y limitado es importantísimo y el dominio dado al ser humano debe ser entendido como mayordomía y un llamado a una vida útil en favor de los demás. Así, una ética ambiental socialmente justa requiere

14. Citado en M. Caldwell, *et. al.*, *Socialismo y medio ambiente* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1976). p. 109.

el reconocimiento de una obligación para generaciones futuras, y el manejo adecuado y justo de las posesiones. [15]

Así, tal ética cuestiona fuertemente un concepto económico del uso de la tierra y sus recursos que valora solamente el lucro privado. Antes bien, requiere la explotación de la tierra y sus recursos dentro del contexto de justicia, participación, y sostenimiento. *Justicia* pone énfasis en el destino y propósito —¿para quién se explota la tierra y con qué propósito? Como hemos dicho, justicia requiere que los pobres deben tener prioridad como los destinatarios de los beneficios de la explotación de la tierra, y que el propósito debe ser para fortalecer el bienestar humano. *Participación* subraya el aspecto de acceso al poder y toma de las decisiones por parte de los marginados y su derecho a disfrutar su ciudadanía como miembros plenos de la sociedad, incluyendo el uso de la tierra. *Sostenimiento* se refiere directamente a los alcances y límites ecológicos e implica prácticas de explotación que aseguran la permanencia de las posibilidades productivas de la tierra, garantizando así un futuro para las generaciones venideras. [16]

Quienes trabajan la tierra deben ser debida y justamente recompensados: la explotación de los obreros no es permitida. Marx nos recuerda que cuando se roba tierra, se roba a los trabajadores. El trabajo explotador practicado en la agricultura latinoamericana fue tratado en el primer capítulo. Una ética para la tierra claramente requiere cambios fundamentales en las relaciones laborales. Por lo menos son necesarios salarios justos y beneficios especiales como derecho de todo obrero. Ellos también tienen el derecho a un trabajo humano y a condiciones de vida decentes, tanto como la libertad para dejar su trabajo cuando lo deseen, y de ser gobernados sólo por un acuerdo mutuo de relaciones contractuales. Moviéndose más allá de los asuntos estrictamente de relaciones laborales, los trabajadores deberían estar incluídos en los beneficios y tener acceso a las propias acciones de la compañía, mientras estén bajo las condiciones capitalistas. Tampoco se les puede negar la

15. Derr, p. 69.
16. C. Dean Freudenberger, *¿Food for Tomorrow?* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), pp. 97-106. Este marco trilateral es el del Consejo Mundial de Iglesias que, ya hace varios años, ha ido desarrollando el tema en términos teológicos y técnicos.

organización sindical para la defensa colectiva de los intereses de los trabajadores. Finalmente, las alternativas a la empresa capitalista, tales como propiedad obrera y comunitaria, deben estimularse.

Estas directrices éticas no son exhaustivas ni definitivas. Son, ante todo, temas éticos generadores que deben provocar una futura reflexión sobre la pastoral que puede conducir a la justicia para los pobres de la tierra.

CONCLUSION

Brueggemann nos recuerda que en su peregrinaje hacia la tierra prometida, hay "dos historias" activas entre el pueblo de Israel (Número 14).

> Una es conducida por un sentido de destierro, caracterizado por una desconfianza expresada en peleas y deseos de regresar a Egipto. La otra historia es de esperanza, de confianza en las promesas de Yahvé, paciente frente a lo querido y necesitado, de seguridad en que la historia se dirige hacia una tierra nueva y buena.[17]

A pesar de la situación desesperada, aún sin tierra, Josué y Caleb fueron capaces de tener confianza en el futuro y de ver la presencia y poder de Dios, mientras que a los otros les faltó confianza y deseaban retornar. Brueggemann sugiere que estas actitudes muestran dos maneras de entender la falta de tierra: como un camino de confianza hacia la tierra, o como un camino de desesperación hacia la desposesión definitiva.

> Los que llegarán a la tierra son aquellos que han mantenido sus expectativas y no se han fatigado ni vuelto cínicos, escribe.[18]

La pastoral de la iglesia debe ser una fuente de confianza y esperanza para los campesinos, los indígenas, y los pequeños granjeros y para todos los pobres de la tierra en sus luchas para obtenerla, de modo que no se desalienten y pierdan la promesa. La iglesia debe mostrar la presencia de Dios entre

17. Brueggemann, p. 35.
18. *Ibid.*, p. 38.

ellos, como parte de su lucha. Finalmente debe proclamar el mensaje, nuevamente como lo dice Brueggemann, de que:

> Yahvé se ha colocado y actúa poderosamente del lado de los desposeídos de la tierra, suficientemente poderoso como para enfrentar y derrocar el enorme poder de aquellos que controlan la tierra y se sientan en tronos.[19]

19. *Ibid.*, p. 100.

EPILOGO

Este libro trata sobre la tierra y la carencia de la misma entre los pobres en la América Latina rural. La falta de tierra, sin embargo, no se limita sólo a América Latina o las áreas rurales. Es un serio problema en Norteamérica, Africa, y Asia, y es también un problema urbano tanto como rural.

En 1982, los obispos católicos brasileños levantaron su voz referente al problema urbano de la tierra, así como previamente habían hablado de la tierra en las áreas rurales. En una carta pastoral analizaron el uso urbano de la tierra y su desigual distribución. Señalaron específicamente la especulación como la razón principal de que masas de pobres campesinos invadieran las ciudades brasileñas sin poder encontrar un espacio para vivir:

> La migración a los centros urbanos coincide con un incremento rápido en los valores de la tierra debido a una situación de intensa especulación. Gran número de lotes vacíos permanencen así por esta razón. Ellos suman cerca de un tercio del espacio disponible para la construcción en las ciudades brasileñas (. . .) Al subir los precios de la tierra, la especulación agrava la situación habitacional del país. La característica básica del uso urbano de la tierra para viviendas es la distribución desigual entre los diferentes estratos sociales.

Por ejemplo, indican que en Río de Janeiro,

> . . . las tierras urbanas ocupadas por las *favelas* (villas de miseria) suman no menos del 10% del total de las tierras de la población de Río.

Expulsados del campo, los pobres de la tierra demandan un lugar decente para vivir además de los servicios básicos, pero son forzados a vivir en condiciones de miseria porque no hay lugar disponible para ellos. En su desesperación invaden cualquier área vacía que encuentran, para ser a veces repelidos por la policía en "protección" de la propiedad privada. Sin embargo, tal como los obispos escribieron,

> Muchos se sorprenden al comprender que la tierra ocupada por la población migrante (. . .) es la única solución posible para el impase en que ellos se encuentran.

La situación desesperada de los pobres urbanos sin tierras lleva a los obispos a concluir que:

> El derecho de hacer uso de la tierra urbana para garantizar una vivienda adecuada es una de las condiciones primeras para crear una vida que sea auténticamente humana. Por lo tanto cuando se dan las ocupaciones de tierra —o invasiones—, los juicios legales sobre los títulos de propiedad deben comenzar con el derecho que todos tienen a una vivienda adecuada. Todo reclamo en cuanto a la propiedad privada debe ocupar el segundo lugar frente a esa necesidad básica.
>
> Teniendo en mente las enseñanzas del Papa Juan Pablo II, de que toda propiedad privada acarrea consigo una responsabilidad social, concluimos que el derecho natural a la vivienda tiene prioridad sobre la ley que gobierna la apropiación de tierras. Un título legal de propiedad apenas es un valor absoluto frente a las necesidades humanas de los pueblos que buscan un lugar donde levantar su casa.

Por toda América Latina se encuentra la misma situación de desesperación de los sin tierra en las ciudades. Las ocupaciones de tierras y las poblaciones marginales caracterizan a ciudades como Santiago, Lima, Bogotá, San José y México. El problema de la tierra como "espacio inhabitable" es el problema universal de los pobres.

Este problema no se limita a América Latina. En Canadá, los pueblos indígenas están luchando para mantener sus derechos a sus territorios tradicionales que el gobierno ha abierto para la explotación petrolera y mineral. En los Estados Unidos, la una vez refulgente familia granjera de la clase

media, está siendo en forma creciente incorporada a las tierras que son posesión de los grandes negocios del agro, y en el sur, miles de granjeros negros tienen sólo pequeñísimos lotes o son medianeros sin tierras propias.

En Australia, los aborígenes están luchando por recobrar y mantener sus tierras que están siendo tomadas por ganaderos y compañías petroleras y mineras.

La llegada del colonialismo continúa erosionando las tierras en Africa mediante la lucrativa exportación de productos de plantaciones y la explotación mineral. Africa del Sur, mediante el apartheid forza a los negros nativos a salir de sus tierras, tanto urbanas como rurales, para ser re-ubicados en "homelands" (territorios geográficos segregados) haciendo así de las tierras ricas recursos disponibles para los blancos y proveyendo de una gran reserva de mano de obra barata. En los últimos veinte años, cerca de 3.5 millones de negros han sido "re-ubicados" y unos dos millones más viven bajo la amenaza de verse forzados a salir de sus tierras propias.

La carencia de tierras para los pobres es particularmente aguda en Asia. En Bangladesh, el 75% de los agricultores no tienen tierras. En India, el 53% no tienen tierras; en Java-Indonesia, el 85% no las tienen; en Filipinas, un 78% y en Sri Lanka, el 77% . Aún en Corea del Sur, donde la reforma agraria forzó a una más igualitaria tenencia de tierras, y donde las políticas han favorecido la granja pequeña y la labranza intensiva, el 67% de los granjeros no tienen más de una hectárea de tierra. Aunque los ingresos de estos granjeros se ha incrementado, su participación en la economía total se está deteriorando, especialmente en relación con los ingresos de la urbe. Entre los más pequeños granjeros, sólo la mitad de sus ingresos anuales son obtenidos en la agricultura; el resto lo hacen como obreros y pedreros. Cerca de un 90% de los agricultores de Corea del Sur están con deudas y muchas veces deben vender sus tierras para poder cancelarlas.

Es a estos pobres sin tierra del mundo que la iglesia tiene que responder. Es a ellos que debe llegar con acciones concretas la promesa de Jesús: "los pobres heredarán la tierra". En el cumplimiento de esta promesa gira la salvación de todos.

LIBROS PUBLICADOS POR EDITORIAL DEI

COLECCION DEI-EDUCA

PARA ENTENDER AMERICA LATINA (agotado)
Xabier Gorostiaga (editor)

CAPITALISMO: VIOLENCIA Y ANTI-VIDA (2 Tomos)
Saúl Trinidad y Elsa Tamez (editores)

CAPITALISMO Y POBLACION
Wim Dierckxsens

LOS BANQUEROS DEL IMPERIO (agotado)
Xabier Gorostiaga

TECNOLOGIA Y NECESIDADES BASICAS
Hugo Assmann y otros

IDEOLOGIA DE SOMETIMIENTO (agotado)
Franz Hinkelammert

ECONOMIA Y POBLACION
Wim Dierckxsens y Mario E. Fernández

CARTER Y LA LOGICA DEL IMPERIALISMO (agotado)
Hugo Assmann (editor)

TEATRO POPULAR Y CAMBIO SOCIAL EN AMERICA LATINA
Sonia Gutiérrez (editora)

COLECCION APORTES

CRISTIANISMO ANTI-BURGUES (agotado)
Raúl Vidales

SANTIAGO: LECTURA LATINOAMERICANA DE LA EPISTOLA
Elsa Tamez

LA HORA DE LA VIDA
Elsa Tamez

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Elsa Tamez

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
J.M. Bonino, Carmelo Alvarez y Roberto Craig

POR LAS SENDAS DEL MUNDO, CAMINANDO HACIA EL REINO
Julio de Santa Ana

PAN, VINO Y AMISTAD
Julio de Santa Ana

COLECCION TESTIMONIOS

LA IGLESIA ES NOTICIA
Eduardo Bonnín

LA IGLESIA LATINOAMERICANA ENTRE EL TEMOR Y LA ESPERANZA
Pablo Richard

EL PADRENUESTRO DESDE GUATEMALA
Julia Esquivel

CRISTO VIVO EN CUBA (agotado)
Israel Batista y otros

LAS ARMAS DE LA LUZ
Alfonso Chase, (compilador)

EL DESAFIO DE LOS POBRES A LA IGLESIA
Julio de Santa Ana

LA HERENCIA MISIONERA EN CUBA
Rafael Cepeda (editor)

UN GRITO A DIOS Y AL MUNDO
Teófilo Cabestrero

COLECCION CENTROAMERICA

EL JUEGO DE LOS REFORMISMOS FRENTE
A LA REVOLUCION EN CENTROAMERICA
Hugo Assmann, (editor)

RELIGION Y POLITICA EN AMERICA CENTRAL
Pablo Richard y Diego Irarrázaval

LA IGLESIA DE LOS POBRES EN AMERICA CENTRAL
G. Meléndez y Pablo Richard (editores)

EL FONDO MONETARIO INTERNACIONAL Y COSTA RICA
Eugenio Rivera

PARA ENTENDER EL SALVADOR
Ricardo Sol

EL RETO DEMOCRATICO EN CENTROAMERICA
Ricardo Sol (editor)

LA HERENCIA DE SANABRIA
Javier Solís

RESEÑA HISTORICA DE LA IGLESIA EN COSTA RICA
Mons. Víctor M. Sanabria

LAS PERSPECTIVAS DEL REFORMISMO EN COSTA RICA
Manuel Solís y Francisco Esquivel

MONSEÑOR ROMERO MARTIR DE LA IGLESIA POPULAR (agotado)
Plácido Erdozaín

COLECCION DEI

LAS ARMAS IDEOLOGICAS DE LA MUERTE
Franz Hinkelammert

EL EVANGELIO EN SOLENTINAME (2 tomos)
Ernesto Cardenal

EL BANCO MUNDIAL: UN CASO DE "PROGRESISMO CONSERVADOR"
Hugo Assmann (editor)

SOBRE EL TRABAJO HUMANO
Juan Pablo II

TEOLOGIA DESDE EL TERCER MUNDO
ASETT

ESPIRITUALIDAD Y LIBERACION EN AMERICA LATINA
Eduardo Bonnín, (editor)

LA TRADICION PROTESTANTE EN LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA: LECTURA DE LA TRADICION METODISTA
José Duque, (editor)

EL DIOS DE LOS POBRES
Victorio Araya

MUJER Y POLITICA
Ana Sojo

CUADERNOS DEI

LA IRRUPCION DE LOS POBRES EN LA IGLESIA No. 1

NICARAGUA: LOS CRISTIANOS ESTAN CON LA REVOLUCION No. 2

"JUAN, JUAN, TU ERES MI HERMANO" No. 3

CENTROAMERICA: CRISTIANISMO Y REVOLUCION No. 4

SACERDOTES EN EL GOBIERNO NICARAGUENSE No. 5 (agotado)

LA PALABRA SOCIAL DE LOS OBISPOS COSTARRICENSES No. 6

AMERICA LATINA CLAMA A LAS IGLESIAS No. 7

¡QUEREMOS LA PAZ! No. 8

TEOLOGIA DE LA LIBERACION No. 9

COLECCION ECONOMIA-TEOLOGIA

LA ESPERANZA EN EL PRESENTE DE AMERICA LATINA
R. Vidales y L. Rivera (editores)

CRITICA A LA RAZON UTOPICA
Franz Hinkelammert

COLECCION ECOLOGIA-TEOLOGIA

SOMOS PARTE DE UN GRAN EQUILIBRIO: LA CRISIS ECOLOGICA EN CENTROAMERICA
Ingemar Hedström

CO-EDICIONES

APUNTES PARA UNA TEOLOGIA NICARAGUENSE (agotado)
DEI-CAV-IHCA

MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA
DEI-CEHILA, P. Richard (editor)

NICARAGUA TRIUNFA EN LA ALFABETIZACION
DEI-MED Hugo Assmann (compilador)

LAS IGLESIAS EN LA PRACTICA DE LA JUSTICIA
DEI-CMI

LA LUCHA DE LOS DIOSES
Varios autores

RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA
DEI-CEHILA Pablo Richard, (editor)

DEL VIEJO ORDEN AL NUEVO DESORDEN
DEI-CMI Reginald Green (editor)

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI

Apartado 390-2070
Sabanilla
San José — Costa Rica
Tel. 53-02-29

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de Litografía e Imprenta LIL, S.A. en mayo de 1986. Su edición consta de 1.500 ejemplares.

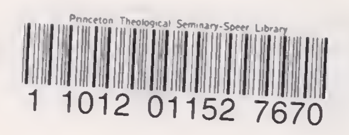
El presente texto es inédito y original, basado en una seria y fundamentada investigación y es el resultado de una vivencia concreta en la sufrida y esperanzada historia de los movimientos campesinos y del involucramiento de las Iglesias en esa lucha.

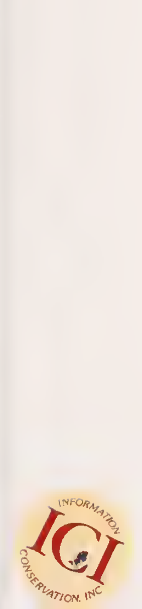
La publicación del libro *Los Pobres de la Tierra* —"Hacia una pastoral de la tierra" del Rev. Roy H. May, es, a no dudarlo, una gran contribución a la marcha de las Iglesias en su compromiso con la causa de los campesinos pobres y oprimidos, pues ofrece excelentes elementos de reflexión crítica de la propia historia eclesial, adopta una perspectiva ecuménica en el trato de la cuestión, presenta hechos concretos de esa lucha por la tierra y subsidia bíblica y teológicamente la práctica de una verdadera pastoral de la tierra.

La Red Latinoamericana de CPID y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), que publican conjuntamente este libro, esperan pueda ello servir de gran inspiración a todos aquellos que están comprometidos en la construcción de la paz y de la justicia en la querida América Latina.

ROY H. MAY. Pastor protestante de origen estadounidense. Profesor del Seminario Bíblico Latinoamericano con sede en San José, Costa Rica, durante varios años. Trabajó en Bolivia con el equipo del Centro Ecuménico de Promoción e Investigación de Teología Andina (CEPITA) en el programa "La cuestión de la tierra en América Latina".

colección ecología-teología


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01152 7670


INFORMATION
ICI
CONSERVATION, INC